Franchi

IL

RAZIONALISMO

DEL POPOLO

PER

AUSONIO FRANCHI

SECONDA EDIZIONE CORRETTA E AUMENTATA

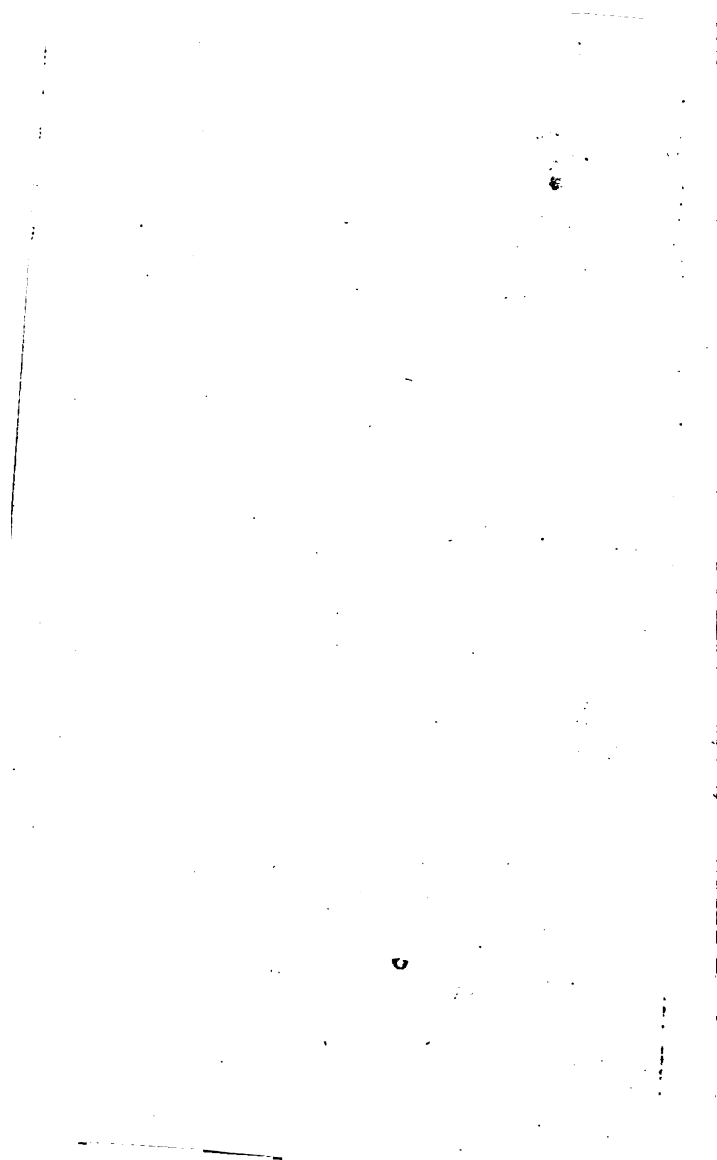
LOSANNA

1861

IL

RAZIONALISMO

DEL POPOLO

PER

AUSONIO FRANCHI

SECONDA EDIZIONE CORRETTA E AUMENTATA

LOSANNA

1861.

INTRODUZIONE (*)

Quando io considero da quanti pregiudizj, da quante insidie spirituali e tenebre morali è circondata l'educazione dell'infanzia, io non posso maravigliarmi abbastanza che noi siamo uomini. Egli è per me un argumento di stupore insieme e d'inquietudine; poichè non mi vien fatto d'imaginare come questa trasformazione si possa compiere senza un grave danno alla rettitudine della mente e all'integrità della coscienza. Noi trasciniamo, per lo più sino alla fine, un brano della catena da cui fummo avvinti; e ciò che noi, superbi, prendiamo per il vessillo della ragione è la fascia sdrucita della nostra culla. L'uomo ritorna, mal suo grado, ai primi giorni, alla prima luce, all'alba mattutina: nessuno splendore può vincer quelli

(*) Crediamo di rispondere al desiderio dei lettori italiani premettendo a questa ristampa del *Razionalismo* la bella *Introduzione*, onde l'illustre professore D. Bancel accompagnava la traduzione francese, che se ne publicava a Bruxelles ed a Lipsia nel 1858.

(Nota degli Editori)

albori, che gli pajono più vivi ad un tempo e più soavi, a mano a mano che se n'allontana. L'uomo tiene del fanciullo, dal suo battesimo sino alla sua tomba; e chi crede che un giorno prefisso cadranno le bende, chi spera che la vita si dividerà recisamente in due parti, l'una delle quali rimarrà preda della superstizione, e l'altra dominio della verità, fa prova di più d'ingenuità che di logica. La natura inflessibile ricusa di piegarsi a queste fantasie; nè per piacere a noi, essa muterà la sua legge. Ogni pianta è racchiusa nel suo germe; ogni spirito è ravvolto nell'educazione dell'infanzia. Se il germe è impuro, la pianta fallisce; se il fanciullo è mal diretto, l'uomo vacilla. Solo a prezzo di gravi sforzi noi perveniamo infine a star in piedi, dopo essere stati instruiti e addestrati ad un atteggiamento umiliato. Laonde possiamo viver sicuri, che i pregiudizj, le tenebre, i simboli falsi, i dogmi antiquati non ispariranno prima d'una riforma radicale dell'insegnamento. Veggo bene ch'e' sono scossi; ma le loro radici invisibili penetrano ancora in fondo al sacro suolo. Bisogna strapparle di là, cioè dal fondo stesso dell'anima, ove resistono e s'abbarbicano con una forza che niuno può misurare: forza segreta, misteriosa, ignorata da quasi tutti, salvo da coloro che se ne servono.

Anzitutto, dacchè l'ora dell'emancipazione definitiva non è sonata, dacchè il catolicismo s'impossessa dei bambini e li marchia col suo segno, rivolgiamoci alla gioventù e all'età matura: per loro noi publichiamo questo *Manuale del Razionalismo*.

Chi badasse solo alla superficie delle cose, lascerebbesi andare ad una fiducia chimerica. Sembra che un gran moto invada i paesi liberi a favore della ragione e del libero esame contro la fede e l'ortodossia. Io sono alieno dal disconoscere l'importanza di questo moto: la confermo anzi, ed aggiungo che quei popoli obediscono in ciò all'instinto della loro propria conservazione; essi perirebbero il dì che disertassero la libertà, la quale è loro madre e loro nutrice. Ma se, per una cagione ancor ignota, essi dovessero fermarsi nel loro cammino progressivo; se qualche influsso, di cui s'ignora il nome, agghiacciasse loro l'anima e la pietrificasse; se non fossero infine più liberi: qual via resterebbe più di risurgere e riaversi? Non altra che il caso, qualora non conoscessero le cagioni della loro caduta. *Conosci te stesso,* quest'assioma della sapienza antica si applica agli Stati come a noi stessi: egli è la regola della buona condutta e dei buoni governi. Veder chiaramente la cagione d'una caduta è il miglior sintomo di risurgimento; e chi possedesse i segreti della morte, avrebbe le chiavi della vita.

Io penso che la schiavitù politica è generata dalla servitù morale. Voi mi mostrate le vostre costituzioni? Certo, sono giuste: voi avete ragione di confidare in lunghi giorni, ed io mi associo religiosamente alle vostre speranze. Ma non sarò soddisfatto se non allorchè, penetrando nelle vostre anime, le avrò vedute sciolte da ogni dottrina empirica, signore di sè stesse, libere dai fantasmi, viventi nella realtà. Allora

soltanto voi potrete insuperbire, sfidar il tempo, vaticinare il destino. Fino a quel dì io vi porrò sott'occhi senza posa il luminoso esempio e la funesta lezione dei popoli caduti, in un sol giorno, dalle alture della libertà negli abissi servili. Non mancò loro la scienza, nè l'audacia, nè la sincerità, nè il coraggio: una sola cosa venne lor meno, ed è il sentimento della libertà personale, la pratica della dignità interiore: perciò essi perirono. Voi cercate fuori di voi i vostri padroni, i vostri despoti, i vostri tiranni? Sono in voi stessi.

I pregiudizj insegnati all'infanzia perseverano nella gioventù, non sotto la stessa forma ingenua, primitiva, simile a quei vecchi santi di legno sculpiti da qualche Michelangelo di villaggio, ma sotto una forma nuova, seducente, accommodata ai temperamenti, agli ingegni, alle inclinazioni. Nulla di più rigido che l'ortodossia catolica; nulla di così pieghevole e compiacente come quella mitologia del medio evo, che s'introduce, si insinua con figure e simboli più svariati, che ne circonda di vincoli più numerosi, che ci tocca e scuote da più lati sensibili che non i quattromille Dei del paganesimo. Ne resta lungo tempo nell'anima come una specie d'abbagliamento; non so qual peso ci opprime ancora, dopo che abbiamo gettato il fardello delle prime superstizioni. È facile sbarazzarsi del bagaglio materiale, di rinunciare alle pratiche del culto; taluni se ne dispensano piuttosto per millanteria che per effetto d'una rinunzia ragionata. Essi han letto Pascal, cap. XI de' suoi *Pensieri*: « Voi volete andare alla fede, e

« non ne sapete la via; volete guarire dall'in-
« fedeltà, e ne domandate i rimedj. Imparate
« da coloro che furono legati come voi: essi
« conoscono la via che voi vorreste battere,
« sono guariti del male onde vorreste guarire.
« Seguitate il modo, con cui essi han comin-
« ciato; cioè facendo come se credessero, pren-
« dendo dell'aquasanta, facendo celebrare delle
« messe, ecc. Naturalmente ciò vi farà credere,
« e vi abbrutirà. » Non volendo credere, essi
fanno come se non credessero più; per libe-
rarsi non vanno alla messa, che Pascal facea
dire per istupidirsi. Sono per ciò più risoluti?
Io temo che non ripiglino un giorno il cam-
mino di quella chiesa, ch'essi abbandonarono
in un bell'accesso di filosofismo. La filosofia sola
li manterrà. Al contrario della fede, la ragione
non vuole per soldati e per apostoli fuorchè
amici perspicaci; e coloro che più la discutono,
sono quelli ch'essa più ama. Ma che sperare
dalla gioventù di cui parlo? Essa reca in que-
ste gravi questioni la frivolezza medesima che
mette ne' suoi piaceri. Se sapesse tuttavia, se
sospettasse che si tratta della perdita o della
salute della libertà, del progresso o della de-
cadenza del genere umano, della gloria o del
disonore del mondo, insomma d'essere o di
non essere: non cercherebbe alfine il punto
fisso, la terra ferma, il fondo saldo?... E questo
punto fisso è il razionalismo.

Finchè non l'abbia strettamente abbracciato,
essa ondeggerà come una paglia. Gettate sù
l'aqua un fil d'erba: e' seguirà la corrente. Io
vorrei che la gioventù fosse ben altro che que-

sto fil d'erba; che scavasse da per sè il letto delle sue idee, che ne segnasse il corso, che ne indagasse la fine e l'origine. Quanto l'impresa sia eroica, si raccoglie facilmente dal piccol numero di coloro che la tentano. Anche quando vi credete liberi, l'antico legame sussiste. Liberti della chiesa, voi portate ancor il nome del proprietario delle anime vostre. Come è difficile a scuotersi il pesante giogo di quattordici secoli! E come fermenta e inacidisce in seno alla gioventù il primo lievito dell'infanzia!...

Anche fra li uomini, parlo di quelli che si vantano del titolo di liberi pensatori, quanti ne contate che regolino la loro vita conforme alle loro convinzioni, che non sacrifichino nulla al mondo, che non posterghino alcuna particella della loro dignità filosofica ai pregiudizj, alle pratiche d'un culto che deridono in segreto, ed osservano in publico? Sono troppo rare le anime di buona tempra, le anime veracemente integre e fedeli. Il catolicismo ci lega con tanti vincoli misteriosi, e in certo modo sacri! La donna, il bambino, la tomba! Egli bussa discretamente alla porta di casa nostra, s'asside al nostro desco, scruta le nostre coscienze, e de' nostri affetti si fa un'arma contro di noi. Perchè cercare d'ingannarci da noi stessi? Quando viene la morte, egli è là, a spiare il moribondo, per accertarsi se non gli resti nulla delle antiche lezioni, e se la leggenda dell'infanzia abbarbagli ancora la vecchiaja. Quelle parole simboliche e sopranaturali ch'ei ci fe' balbettare un tempo, vuole udirle a spirare col nostro ultimo respiro. Quindi possiamo rap-

presentarci la vita umana come tutta intiera nelle mani della chiesa. Ella ci ha benedetti da principio, ed ella ci chiude nella bara. Taluni le sfugono all'ultima ora; ed io ho veduto uno di questi grandi morti, circondato dal dolore publico, uscire dalla sua casa onorata da ottant'anni di virtù, di probità, di semplicità: la stima de'suoi concittadini e il loro compianto l'accompagnavano al cimitero, ove dorme liberamente sotto il cielo. Ma quegli era uno spirito, una coscienza, una ragione. All'incontro gettate un'occhiata su la moltitudine, sul popolo: qui bisogna guardare, donde tutto esce, e dove tutto ritorna; e qui la dottrina ortodossa s'aggrava con un peso incalculabile su le anime sonnecchianti. Il solo barlume morale, che penetri in seno alle turbe popolari, discende dal catolicismo, come dalla sua fonte naturale. Noi non poniam mente abbastanza a questa enorme potenza del sacerdozio; chiudiamo troppo di leggieri li occhi su questa invasione progressiva, lenta, e regolare, simile al lavoro persistente degli insetti sotterranei; ricusiamo di vedere ciò che è più chiaro del sole, vo' dire l'influenza crescente della chiesa e le sue sconfinate ambizioni. Perchè il razionalismo splende su alcuni intelletti privilegiati, ci pare che la fede cieca stia per dileguarsi, che i tempi della libertà spirituale sieno vicini, che il mondo ringiovanito sia presto ad entrare con noi nel nuovo tempio. Quest'illusione può ritardare d'oltre un secolo l'emancipazione definitiva; poichè mentre noi ci abbandoniamo ad un simile sogno, i nostri avversarj non trascurano nulla

per mandarlo a vuoto. Essi hanno meglio di noi il senso pratico delle cose: quei mistagoghi sono anzi tutto politici finissimi. Non ammirate voi con quanto accordo essi fingono di confundere la loro causa con la causa sociale; e come, da un capo all'altro dell'Europa, essi addestrano i popoli all'obedienza e i governi al rigore? È loro tattica di persuadere al mondo che perirà, se non è da loro sostenuto. Simili a quei Galli che si vantavano di fermare su i ferri delle loro lancie lo scoscendimento de' cieli, essi offrono alle tirannidi, ai despotismi, alle ingiustizie, alle ineguaglianze, l'appoggio de'loro dogmi spietati. Or fa dieci anni, vedendo rinascere la libertà, essi benedicevano a gara i suoi alberi simbolici. Dieci anni fa, passando un vento formidabile su le monarchie assolute, essi santificarono la risurrezione delle nazioni. Dieci anni fa, si apparecchiavano a tradire i popoli e la libertà. Farisei d'una politica senza diritto, accarezzano il partito della forza, e riescono a far credere di essere la forza stessa. E siamo tanto avvezzi a vederli co'vittoriosi, che una vittoria senza di loro ci sembra incerta. Non è mica la sovranità popolare che proclama la rivoluzione e la battezza; è il *Te Deum*. Una tal confusione d'idee e di simboli crea un pericolo permanente per la ragione e la libertà, le quali devono procedere da sè sole. Volete alfine vivere e durare? fidate in voi stessi, nel vostro proprio principio. Offrire il nuovo alla benedizione del vecchio, gli è in realtà un darglielo in preda.

La chiesa pertanto è lungi d'essere, a' miei

occhi, l'asilo naturale e protettore delle società moderne. Queste si svolgono al difuori di essa, malgrado di essa; e un grave tema di riflessioni è cotesta instituzione del medio evo, rimasta in piedi in mezzo ad un mondo che le sfuge.

« L'immutabilità non è forse il carattere « della verità? » — scrive il signor Tiberghien ne' suoi egregj *Studj su la religione*. — « La « chiesa non pretende forse di essere infalli- « bile, immutabile, di seguir la tradizione, di « dover traversare senza alterazione tutti i « futuri? Or bene io la prendo in parola, e « del suo titolo di gloria fo il suo titolo di « condanna. La chiesa catolica è ancora nel « medio evo, e noi siamo nel secolo XIX: « essa è stazionaria, e l'Umanità progredisce. « Ecco tutto: il progresso non è possibile se « non fuori della chiesa. La chiesa serbi adun- « que la sua dottrina, ma accetti insieme il « suo isolamento, e rinuncii alla pretensione « di soddisfare ai bisogni de' popoli moderni. « Al vedere la rivoluzione che da quattro se- « coli è avvenuta negli intelletti, nei sentimenti, « nei costumi, nel diritto, in tutte le manife- « stazioni della vita sociale, è cosa savia e « prudente di smettere le illusioni d'un do- « minio universale a pro del papato. È padrona « la chiesa d'affermare che Dio è con lei; ma « con chi dunque sarebbe l'Umanità? Chè l'U- « manità è contro di lei. »

Egli è facile a prevedere le terribili conseguenze di cotesta contradizione: la storia ce le mostra ad ogni passo del tempo. L'uomo ca-

tolico è in balia a due forze contrarie, duello misterioso, in cui la ragione, alternativamente vince e soccumbe. Le nazioni cattoliche si dibattono, si straziano fra le vicende focose d'una estrema libertà e d'una servitù estrema. La chiesa non ha impedito alcuna rivoluzione; e dovunque essa mescolò il suo proprio col temperamento del popolo, la rivoluzione fu più fiera, poichè la persecuzione politica era generata dall'intoleranza dogmatica. Indi apparisce chiaramente l'importanza rilevante delle teoriche religiose; ed io scongiuro quelli che si rivolgono alla chiesa per esser da lei salvati in questo mondo, di rammentare la demagogia clericale della Lega e le sanguinose condanne ordinate dai preti della Vandea.

Nè si dica che ogni giorno è un progresso per la ragione, una sconfitta per la fede! Nè si creda che i dogmi finiscano e scompajano come astri spenti! Non rimettiamocene ad una providenza illusoria! Il catechismo da sessant'anni in qua si sforza di riafferrare a poco a poco le anime, che la rivoluzione francese gli ha rapito: egli è uno straniero, che vuol penetrare con astuzia o di viva forza in seno alla civiltà che lo respinge. *Adversus hostem aeterna auctoritas esto*, diceva la legge delle dodici Tavole; ed io vorrei che questa massima fosse applicata alla chiesa da tutti i seguaci della ragione, della toleranza, della giustizia; vorrei vederli, raccolti sotto questo stendardo, marciare come Voltaire, Diderot, d'Holbach, Condorcet, con l'equità per regola e il buon senso per guida.

Che mestieri v'ha egli d'un nuovo dogma? è a che sperare, come li Ebrei, un rivelatore? Il Messia è in noi stessi; egli illumina ogni uomo che viene al mondo; è la luce primitiva onde avrebbe dovuto esser inondata la nostra infanzia; ed è l'ultima luce che veglierà su i nostri ultimi giorni: la ragione immortale.

Il libro di Ausonio Franchi può dirsi il codice del razionalismo. Ciò che lo distingue sopratutto è una gran chiarezza, una gran semplicità, un sentimento vivissimo della realtà, una rinuncia assoluta e coraggiosa ad ogni ipotesi. È il libro di un ingegno scampato per sempre dai sogni, dalle fantasie, dal misticismo, e che addita agli altri il metodo ond'egli ha conquistato la sua libertà. Per questo rispetto mi sembra destinato ad esercitare una felice influenza. Ad una chiarezza mirabile esso accoppia un'eloquenza sincera, talvolta calorosa, ed un irreprensibile rigore di deduzione. Ausonio è un filosofo razionalista, e insieme un apostolo risoluto della democrazia. Il suo brio italiano è temperato d'una cotal gravità germanica; il suo stile ha il colorito, la rapidità, la copia meridionale; corre difilato alla meta come un'aringa; ma è la veste graziosa di una idea severa, d'un pensiero profondo o meditativo. Esso adequa senza sforzo le cose che esprime. Nessuna declamazione, nessun'enfasi: l'accento stesso del vero. È la parola di un uomo, non il discorso di un rétore.

Fedele al suo titolo, questo libro esamina freddamente i dogmi, li passa al crogiuolo della ragione, e con un'analisi esatta può dirsi che

riduce in polve. Cerca egli di rifare con
esta polve una nuova dottrina? No, e non
questo il suo minor merito. Mentre la maggior
rte dei filosofi moderni mescolano insieme
itone e l'Evangelio, la Bibbia e il Banchetto,
rlano ad un tempo il linguaggio di Aristotele
quello dei Padri della chiesa, stendono una
ino a Voltaire e l'altra a S. Tomaso, per
stituire non so qual eclettismo senza coraggio
senza virtù, annunziare il mistico sposalizio
la filosofia e della teologia, e spargere una
e confusa e malsana su i problemi che toc-
no la coscienza universale e la libertà dei
poli; Ausonio riman fermo in ciò ch'io sta-
per chiamare l'integrità del diritto razionale:
egri status, secondo la viva espressione della
ge antica, egli non cede nulla, non promette
una illusione, non sottoscrive alcuna capi-
azione. Qui la coscienza è intiera, nell'atto
sso che l'intelletto ricusa di lasciarsi intac-
e. Nè contuttociò questo libro procede esclu-
amente per via di formule algebriche, e si
chiude metodicamente nella negazione. Esso
n afferma l'ignoto, non trasporta la mente
le alture dell'assoluto e dell'immutabile,
gioni della vertigine e della superbia umana;
proclama la realtà, e talvolta anela e ci
rae all'Ideale.

« Fu e sarà sempre destino dell'uomo cer-
car Dio e non trovarlo mai; poichè e l'in-
stinto di cercarlo e l'impossibilità di trovarlo
sono due leggi egualmente costanti, imma-
nenti, universali della sua natura.

« Lo stimolo incessante di un bisogno, che

« non sarà mai appagato ed estinto, è ciò che
« costituisce la vera grandezza e dignità del-
« l'uomo, ciò che lo rende educabile, perfet-
« tibile, e progressivo senza fine.

« Un popolo, uno Stato, un regno, una ci-
« viltà parziale nasce e muore, prospera e
« precipita per non risurgere più; ma l'Uma-
« nità si instruisce sempre e non muore mai;
« ma la civiltà universale dalle lutte, dalle
« vicende or gloriose, ora infauste, risurge poi
« sempre, e più ricca, più potente, più libera,
« più felice di prima.

« Ogni progresso della ragione umana segna
« la negazione di un dogma divino.

« Diverso è il carattere che assume via via
« la religione, la quale si può dire fisica da
« principio, e indi a mano a mano mitologica,
« teologica, metafisica, cioè sovranaturale. Ma
« anche il regno del sovranaturalismo ha og-
« gimai compiuto il suo corso, e il nostro
« secolo è destinato ad inaugurare la religione
« della natura, della scienza, e dell'Umanità.

« Le leggi della morale nascono dal senti-
« mento e dalla rivelazion naturale della co-
« scienza; e la coscienza, quanto a' suoi prin-
« cipj e dettami fondamentali, salvo il grado
« diverso di civiltà e di cultura, è una e
« identica in tutti.

« La teologia confessa, che il suo impero
« non si regge più su la vita, ma su la morte
« dei popoli; e che essa non può aver più
« ragione se non a patto che tacia la ragione
« publica. »

Da questi pensieri alti e fermi è agevole il

riconoscere a qual famiglia morale appartenga lo scrittore. Ausonio Franchi discende dai filosofi del secolo XVIII. Famiglia gloriosa! stirpe valente! benefica tradizione! Perchè dimenticarli, disdegnarli, rinegarli, essi che generarono la rivoluzione francese, e registrarono nei loro libri immortali il patto d'alleanza del genere umano? Io per me provo un pio giubilo ogni volta che incontro una mente imbevuta e nutrita del loro spirito, massime se questo fedele della ragione è un Italiano, un figlio di quella patria oltraggiata, straziata, e benedetta, un compatriota di Macchiavelli e d'Alfieri, un animo libero, fermo nel buon senso e nel buon diritto, che depone le illusioni e serba la speranza.

D. Bancel.

Bruxelles, aprile 1858.

IL RAZIONALISMO DEL POPOLO

CAPITOLO I.

Disegno del libro

Li studj e li sforzi dei filosofi, che cercano di liberare le menti umane dal dominio della fede cieca e dell' autorità sovranaturale, per richiamarle alle leggi della ragione e della coscienza, incontrano viva opposizione, benchè di ordine diverso, presso due specie opposte di avversarj. Li uni, credenti nella Bibbia o nel papa, combattono il razionalismo siccome falso, empio, ateo, perchè distruttivo d' ogni fondamento del dogma e della morale, incapace di soddisfare al bisogno più intimo e profondo degl'intelletti e dei cuori, e non atto ad altro che a gettare i suoi seguaci in tutte le desolazioni, in tutti li orrori del dubio, dell'incredulità, dell'immoralismo. Li altri, nemici dichiarati del papa e poco amici eziandio della Bibbia, osteggiano il razionalismo siccome impossibile a divenire giammai la religione d'alcun popolo, sì per l'intrinseca difficultà ed insufficienza delle sue dottrine, sì per l'inettitudine della massima parte degli uomini a studiarle e capirle, e sì per la repugnanza ingenita dell' Umanità ad un sistema, che se riuscisse pur ad appagare la sua ragione e la sua coscienza, non arriverebbe mai a soddisfare la sua imaginazione e quel cotale instinto poetico

che la porta a pascersi del maraviglioso, del prodigioso, dell'incredibile, e delle finzioni simboliche di ciò che per via di concetti ragionevoli non può intendere, nè spiegare.

Ora un esame sincero ed accurato degli argumenti, da cui e credenti ed increduli piglian insieme le mosse per contrastare all'opera emancipatrice della filosofia, gioverà a metter in chiaro il loro poco o niun valore. E ci darà quindi il diritto di rispondere ai primi: che le negazioni del razionalismo sono vere, perchè le affermazioni della loro teologia sono assurde; che alla direzione della vita pratica, così individuale come sociale, provederà sempre meglio la verità che non l'errore; e che le leggi della natura e della coscienza, in cui si circoscrive il razionalismo, porgono assai più valide guarentigie alla morale e alla felicità che non le illusioni e le chimere del loro codice o tribunale divino. — Ed ai secondi: che l'uomo è nato alla verità, e non all'assurdo; che dee tornare più facile insegnargli cose ragionevoli che non misteri incomprensibili; e che il predominio dell'imaginazione e dell'instinto su l'intelletto e la volontà non è condizione essenziale della natura umana, ma carattere d'una civiltà ancora incompiuta, imperfettissima, a cui non si può rimediare altrimenti che con un sistema di educazione più generale e razionale, con una critica più franca e popolare delle superstizioni e dei pregiudizj, e con una riforma delle instituzioni sociali, ordinata a correggere, non a sancire le aberrazioni delle fantasie e degl'instinti vulgari.

Tal è, in sustanza, il disegno di questo scrittarello, in cui tenteremo di compendiare, spogliandole il più che per noi si possa d'ogni apparato e lusso metafisico, e riducendole nei termini della logica e del senso commune, le discussioni più gravi ed importanti, che sogliono agitarsi, massime ai nostri dì,

fra i teologi ed i filosofi, tra il cristianesimo ed il razionalismo. Sapiamo, che scrivere per il popolo un libretto di filosofia religiosa è un' impresa piena di difficultà e d'ostacoli d' ogni maniera; e noi siamo troppo alieni dal pretendere, anzi pur dallo sperare d' essere riusciti più felicemente di tanti altri autori, che con assai miglior ingegno e maggior dottrina fallirono più o meno, ma in parte fallirono tutti all' intento loro e alla publica aspettazione. E non per ciò l' impresa cessa di esser un dovere ed un bisogno per chiunque abbia raccolto da studj coscienziosi il frutto d'una dottrina, in cui crede riposta la legge della verità e del progresso, la salute degl'individui e delle nazioni. Lo zelo degli apologisti cristiani si contenta forse di ciò, che i loro maggiori hanno fatto — e non è poco davvero — nel corso di tanti secoli per l' instruzione del popolo? Non li vediam noi sempre intenti a moltiplicare in mille forme le scritture, da cui si promettono qualche ajuto a rendere più chiare, più facili, più accettevoli all' intelletto commune le loro credenze? E noi vorremmo, che per le nostre si facesse quel medesimo dagli scrittori razionalisti. Ai voluminosi trattati, che essi dedicano ai cultori della scienza e della speculativa, faciano succedere i libricciuoli compendiosi ed elementari per quei lettori, e sono sempre e dovunque il massimo numero, che non hanno tempo, nè capacità di seguirli su per le alte ed oscure regioni della metafisica; traducano in linguaggio popolare i principj ond' è mossa, e i resultati ove è pervenuta la filosofia; tentino i varj generi e modi d'esposizione, sì che rispondano alla varietà degl'ingegni e dei gusti sia di chi scrive, sia di chi legge: certe idee, non chiarite abbastanza dagli uni, verran messe in piena luce dagli altri; certe ragioni, rimaste poco efficaci sotto d'una forma, acquisteranno valore sotto di un'altra; la poesia ed il romanzo compiranno

l'opera della critica e della storia; e la moltiplicità dell'insegnamento avrà per effetto sicuro la generalità della persuasione.

CAPITOLO II.

Stato della questione

Ad evitare il pericolo, in cui si cade così facilmente nelle controversie filosofiche e religiose, di perdersi in divagazioni inutili, e come suol dirsi, di battere la campagna, per aver proposta la questione in termini vaghi, equivoci, amfibologici che confundono le idee anzichè rischiararle, e rendono sofistica ed illegitima qualunque conclusione; incominciamo a determinare il concetto del razionalismo, e a definire il senso di questa parola, la quale può averne, e di fatti n'ebbe in luoghi e tempi diversi, parecchi assai differenti e contrarj fra loro.

In Germania le dispute su l'interpretazione biblica han dato origine ad una scuola teologica, la quale riconoscendo da una parte l'impossibilità di salvare la dottrina del sovranaturale dagli assalti implacabili del criticismo, e volendo dall'altra mantener intiera ed intatta l'autorità storica della Bibbia, s'è appigliata ad un partito di mezzo, che al solito offende tutti, e non appaga nessuno. Suo scopo è adunque di conciliare la Bibbia con la ragione e la scienza moderna; onde ammette la realtà piena ed assoluta dei fatti scritturali, ma ne vuol escluso ogni intervento sovranaturale e miracoloso di Dio, e pretende spiegarli tutti come fenomeni e avvenimenti naturali. Questo sistema venne perciò chiamato razionalismo. Esso è un miscuglio bizzarro, come vede ognuno, di fede e d'incredulità, di teologia e di scetticismo, che afferma il sovranaturale men-

tre lo nega, e vuol risòlvere la questione con uno scambio di nomi.

Nel linguaggio d'altre scuole, e massime tra li eclettici di Francia, il razionalismo era tutt'altra cosa. Per troncar le radici al sensismo o empirismo, che non ammette altra fonte della cognizione fuorchè i dati materiali ed esterni dell'esperienza, rimisesi in voga il sistema, che pone il fondamento del sapere nei concetti e nelle idee della ragione, e che non deriva tutte le nozioni dall'esperienza sensibile, ma parte ne suppone d'innate o connaturate allo spirito umano, che la ragione scopre da sè in sè stessa. Indi la sua qualificazione di razionalismo. Ma in questo senso egli sarebbe una teoria meramente psicologica, e non religiosa; onde razionalisti potrebbero dirsi egualmente scrittori d'ogni fede, catolici e protestanti, panteisti e deisti, ecc.

In Italia la scuola rosminiana ha dato al razionalismo un significato ancora più strano, spacciandolo per un sistema, che presume di rompere e negare ogni limite della ragione, ossia di conoscere e rendere la ragione d'ogni cosa, quasi che pretendesse alla comprensione delle essenze, alla dimostrazione dei primi principj e dei primi fatti dell'intelligenza, alla teorica della realtà objettiva delle sustanze, all'infallibilità del giudizio individuale, insomma alla scienza dell'Assoluto. Sarebbe questo l'ultimo grado di vanità, per non dir di follia, a cui potesse giungere il dogmatismo; e i rosminiani dovrebbero cercarlo, se pur è mai passato per la testa ad alcuno, tra i loro confratelli, e non tra i loro avversarj.

Altri poi, prendendo la ragione per una facultà speciale ed esclusiva della mente nostra, appellano razionalismo un sistema di filosofia, che elimina il sentimento dagli ordini della conoscenza, e li sottomette tutti alla ragion pura; e quindi repudia ogni influsso della spontaneità, dell'inspirazione, della

fede su le funzioni mentali; sacrifica il cuore alla mente, l'affetto al pensiero, la natura alla logica, e fa della vita un'algebra d'idee. Anche in questo senso il razionalismo sarebbe una dottrina semplicemente psicologica, la quale avrebbe inoltre il gran torto di mutilare l'Umanità, disconoscendo quel mirabile intreccio del sentimento con la ragione, della fede con la scienza, del cuore con l'ingegno, dell'instinto con la riflessione, che costituisce propriamente la sua vita intellettuale e morale, politica e civile, e fuori del quale l'uomo non è quell'ente che la natura lo ha fatto, ma un'astrazione, un'ombra, un fantasma.

Ora nessuno di questi significati fa al caso nostro, poichè nessuno determina propriamente il punto della questione religiosa, che sotto questo titolo si dibatte fra la teologia catolica e protestante da un lato, e la filosofia critica e razionale dall'altro. Qui si tratta del principio e del criterio da seguirsi nelle cose di religione: quei teologi lo ripongono in una rivelazione sovranaturale di Dio, e questi filosofi nella ragion naturale dell'uomo; onde li uni vogliono subordinata la ragione alla fede, li altri invece la fede alla ragione. Il sistema dei primi è dunque un sovranaturalismo; in quanto che muove da un principio sovranaturale, che è la parola di Dio; si governa con un criterio sovranaturale, che è la fede per la grazia; e consiste in un ordine di idee sovranaturali, che sono li attributi e li atti di Dio, l'origine prima e il fine ultimo dell'universo e dell'uomo, l'esistenza e le leggi di un'altra vita fuori d'ogni condizione del tempo e dello spazio, cioè, fuori del mondo reale. Al contrario il sistema dei secondi è un razionalismo, in quanto che il principio da cui deriva, il criterio con cui procede, l'ordine di conoscenza in cui s'aggira, non sono altro che la ragione contenuta entro i limiti della scienza e i

confini della natura umana e mondiale, cioè, entro la doppia serie di leggi, ond'è costituita la verità e la certezza; leggi delle cose che si presentano allo spirito (elemento objettivo), e leggi dello spirito che apprende le cose (elemento subjettivo); leggi tutte, che procedono unicamente dalla natura stessa e dello spirito e delle cose, nè dipendono dall'autorità o dall'arbitrio di chi che sia. E questo carattere positivo del razionalismo ne involge, per la ragione de' contrarj, un altro negativo; perocchè se l'objetto della conoscenza è circoscritto dalle leggi naturali delle cose, bisogna dunque escluderne le cagioni e li enti, che trascendono il mondo della realtà e dei fenomeni; e se il subjetto della conoscenza è governato dalle leggi naturali del pensiero, convien adunque eliminarne le credenze e le opinioni, che trascendono l'assenso proprio del sentimento e della ragione.

Lo stato della questione ci sembra così abbastanza determinato e preciso: esiste, o no, una dottrina religiosa, rivelata immediatamenle e miracolosamente da Dio, destinata ad insegnarci cose superiori alla ragione ed alla natura, e fornita di tutti i caratteri di verità e di certezza, che impongono all'uomo la necessità logica e morale di crederla, di professarla come dottrina perfetta, infallibile, assoluta? (1) L'affermativa del problema costituisce il sovranaturalismo o dogmatismo teologico; e la negativa il razionalismo o criticismo filosofico. Rimane dunque ad esaminare da qual parte stia la verità, e da quale l'errore; cioè, se sia vera la teorica sovranaturale dei teologi, o la teorica razionale dei filosofi. Esaminiamo.

(1) V. la nota (A) in fine.

CAPITOLO III.

Metodo ed ordine della discussione

Li apologisti della teologia sovranaturale procedono all'esposizione delle loro dottrine nell'ordine seguente. Cominciano a provare l'esistenza d'un Dio, fatto ad imagine loro propria; indi la spiritualità, la libertà, e l'immortalità dell'anima umana. Stabilite queste tesi, passano a dimostrare la possibilità, la necessità, e l'esistenza d'una rivelazione particolare, straordinaria, di Dio agli uomini; e allora poi, tolto in mano il libro divino in cui sta per loro registrata questa rivelazione, ne van raccogliendo i dogmi, ch'essa propone intorno alle relazioni sovranaturali di Dio con l'Umanità, e quindi le teoriche della creazione, della caduta, della redenzione, della grazia, e della vita eterna (1).

Ora per arrivare alla meta che ci siam prefissi, noi dobbiamo seguitarli a passo a passo, e tenerci costantemente su'l loro stesso cammino. Ed ecco l'ordine, che osserveremo nella presente discussione. Intorno ad ogni punto cardinale della dottrina cristiana esporremo le tesi dei sovranaturalisti, e le prove principali onde sogliono confermarle, studiandoci di provedere alla massima brevità, senza discapito nè della fedeltà, nè della chiarezza. Indi saggeremo con una critica severa, ma leale, la validità delle prove e la verità delle tesi; e mostreremo come l'edificio di tutto il sovranaturalismo, ortodosso e riformato, catolico e protestante, non sia veramente altro, dinanzi al tribunale della logica, che un castello in aria, senz'altra base storica che il mito e la leggenda, senz'altra forma conoscitiva che il senti-

(1) V. la nota (*B*) in fine.

mento e l'imaginazione, cioè senza veruna specie di valore scientifico, objettivo, reale. Nè ci contenteremo d'una nuda e cruda negazione del sovranaturale; ma in fine d'ogni discussione capitale tenteremo di rintracciare l'origine naturale, e di spiegare la costruzione psicologica di quei concetti, che la teologia trasfigurava in dogmi divini e rivelati.

Più oltre noi non andremo. È un grido assai commune, lo sapiamo, che dopo avere distrutto bisogna riedificare; cioè, che alla religione del sovranaturale bisogna sostituirne un'altra, la quale facia le sue veci e adempia alle sue funzioni private e publiche, individuali e sociali; ma temiamo forte, che i più caldi a ripetere un tal grido sieno quelli che men ne comprendono il significato. Perocchè la loro massima, presa a rigore, ci menerebbe difilati all'assurdo.

Essa, infatti, può ben applicarsi all'ordine delle conoscenze positive e sperimentali, in cui non si tratta che di determinare le leggi dei fenomeni, spiegarne la produzione, classificarne le proprietà, i rapporti, li effetti; cose tutte, che appartengono al dominio della scienza, e che, se non sempre note, sono però sempre possibili a sapersi, a verificarsi. Quì però la surrogazione di una teorica ad un'altra, che venga distrutta, può benissimo aver luogo sempre; giacchè il lavoro della critica consiste nel dimostrare, che un dato fenomeno non è effetto della tal causa, nè causa del tal effetto; che non è governato da tali leggi, condizionato da tali rapporti, fornito di tali proprietà, ecc.; ma che invece ha tali altre proprietà, altri rapporti, altre leggi, altri effetti, altre cause. Laonde a chi abbia combattuto e ruinato un sistema, si può sempre e si dee domandare, qual altro sistema voglia sostituirgli.

Ma nell'ordine delle conoscenze ontologiche e teologiche la regola della surrogazione non ha più sen-

so; poichè qui l'officio della critica si è di provare, che non solamente delle molte e varie teoriche dell'Assoluto nessuna finora ha risoluto il gran problema della religione e della filosofia, ma che inoltre nessuna potrà definitivamente risolverlo mai, siccome quello che trascende i limiti della scienza e della ragione umana; talchè qualunque sia la soluzione, che ne venga tentata e produtta, sarà sempre un'ipotesi, una credenza, un poema, una fantasmagoria, non mai una dottrina scientifica e razionale. Quindi l'esigere dal criticista, che abbattuto un edifizio della teologia ne ricostruisca un altro, sarebbe un pretendere che faccia una cosa, ch' egli ha dimostrata impossibile a farsi; sarebbe un obligarlo a surrogare favole a favole, pregiudizj a pregiudizj, superstizioni a superstizioni; sarebbe un imporgli la necessità di essere assurdo.

Ancora un' avvertenza circa il criterio, di cui intendiamo valerci nella nostra controversia, affinchè altri non ci accusi di commettere una petizion di principio, o di cadere in un circolo vizioso, o d' imporre agli avversarj una regola, che non possano e non debbano accettare. Perocchè è ben vero, che noi riconosciamo per unico criterio la ragione, e la sola ragione invochiamo a giudice tra i nostri ed i loro argumenti, laddove essi ricorrono all'autorità della parola divina, rivelata e scritta, e questa parola stabiliscono per norma suprema d' ogni loro discussione: ma è vero altresì, che una tal differenza di metodo può aver luogo solamente nella seconda parte dei loro trattati, quando provata già o supposta l'esistenza della rivelazione, danno opera ad analizzarla, a coordinarla in un sistema dottrinale, a cui la ragione non ha più diritto di presiedere, ma obligo di obedire. Nella prima parte all' incontro, che suole denominarsi teologia razionale o naturale, anche li apologisti sono costretti a disputare con

le pure e semplici norme della dialettica, e giusta i canoni e le leggi della filosofia; dacchè sarebbe un sofisma troppo palpabilmente assurdo, voler provare l'esistenza del loro Dio e della sua rivelazione, a chi non ammette nè l'uno nè l'altra, con la testimonianza di Dio stesso e con l'autorità della stessa rivelazione.

Egli è dunque manifesto, che i sovranaturalisti non possono ricusare, nelle questioni fondamentali e preliminari, la critica della ragione; e se possano legitimamente ricusarla nelle questioni successive, lo vedremo a suo tempo ed a suo luogo.

CAPITOLO IV.

Esistenza di Dio.

Incominciamo dal principio.

È noto lo sfoggio d'eloquenza e di dialettica, che fanno li apologisti per confutar coloro, ch'essi dicono atei. Argumentazioni serrate e sottili nelle prove metafisiche, amplificazioni poetiche ed oratorie nelle prove fisiche, erudizione copiosa ed eletta nelle prove morali, tutti i sussidj della logica e della retorica essi hanno adoperato per portare la loro tesi dell'esistenza di Dio all'ultimo grado di certezza, cui la verità possa mai pervenire. Tempo perduto!

In primo luogo, essi medesimi generalmente confessano, che non possono darsi veri atei, uomini, cioè, che neghino teoricamente l'esistenza d'un principio dell'universo; giacchè altrimenti dovrebbero supporre che tutte le cose sieno uscite originariamente dal nulla: supposizione, che non può cadere in mente di nessuno, il quale non sia affatto privo del senso commune. La differenza fra i teologi ed i filosofi così detti atei consiste unicamente nel determinare il

concetto e la natura di quel principio, che si chiama Dio; poichè mentre li uni vogliono che sia uno spirito, un individuo personale, li altri lo credono invece un ente impersonale, anima del mondo, materia prima, fluido vitale, ecc.

E in secondo luogo, tutti li argumenti degli apologisti provano bensì per coloro, che credono già in Dio con fede più o meno cieca, ma non valgono punto a convincere un intelletto spregiudicato, che li esamini e li pesi con tutto il rigore della critica. Ed invero, il ceto, in cui abondano più l'increduli e li scettici, è quello degli scienziati, dei letterati, degli uomini insomma che hanno fatto un corso di studj, ove senza dubio hanno udite ed imparate le famose dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Ma ecco che appena si fanno a guardarle con li occhi proprj, a ripensarle co'l proprio criterio, quelle dimostrazioni non dimostrano più nulla, quelle argumentazioni appajono paralogismi, e tutta la certezza e l'evidenza, con tanto studio raccolta in quelle tesi, va a risolversi in fumo, nel dubio, e nell'ignoranza.

Il qual fatto, attestato e riconosciuto dagli stessi teologi, non rivela da sè solo tutta la debolezza e la vanità delle loro pretese dimostrazioni? Vero è, ch' essi cercano di attenuarne il valore ed eluderne l'efficacia, attribuendolo non già all'acume d'una critica, che mette a nudo le fallacie de'loro sillogismi, e per amore della verità aborre dai loro errori; ma sì alla depravazione del cuore, che per odio o paura della verità fa chiuder li occhi all'intelletto, acciocchè non possa vederla, e s'aggiri perpetuamente nelle tenebre e nel vuoto di un'angosciosa negazione. Asserire, che chiunque non sa capacitarsi della loro credenza è volontariamente e scientemente nemico della verità, equivale a dire, che per discordar da loro convien essere non solamente stolti, ma tristi; che la buona fede è un privilegio tutto lor proprio; che

la verità è il loro patrimonio esclusivo; ed altre enormità simiglianti, le quali non meritano altra risposta che il riso ed il disprezzo.

Esaminiamo piuttosto i loro principali argumenti; e vediamo, se diano loro il diritto d'insultare così a tutti quanti disentono dalla teologia sovranaturale.

Alcuni vogliono dedurre l'esistenza di Dio dal semplice concetto, che ne hanno in mente; e ragionano così: Noi abbiamo l'idea di un Ente sommo e perfettissimo, cioè, tale che non si possa concepirne altro più grande e più perfetto. Ora è impossibile che questo Ente esista solo nel nostro pensiero, e non realmente in sè stesso; perchè allora se ne potrebbe concepire un altro maggiore e migliore, come sarebbe quello che avesse, oltre l'esistenza ideale, anche l'esistenza reale. Dunque l'Ente sommo e perfettissimo esiste realmente; dunque esiste Dio (argumento di S. Anselmo).

O vero: Tutto ciò, che è contenuto nel concetto di una cosa, è un suo attributo reale; ora nel concetto di Dio si contiene necessariamente l'esistenza; dunque Dio realmente esiste (argumento di Descartes).

O ancora: Un ente, nel concetto del quale si contiene l'esistenza, se è possibile, esiste; ora Dio è un ente, la cui esistenza è contenuta nel suo stesso concetto; dunque se è possibile, esiste; ma è possibile, dacchè non involge verun'intrinseca repugnanza; dunqne esiste (argumento di Leibniz).

Questa dimostrazione non è che un gioco di parole; e molti degli stessi teologi, e dei più ortodossi, non si fan scrupolo di chiamarla un paralogismo. Infatti, è canone elementare di logica che il conseguente di un raziocinio non può contenere nulla più del suo antecedente. Ora l'esistenza reale, che affermasi nel conseguente di questo sillogismo, — o è precontenuta nell'antecedente come una realtà me-

ramente ideale, possibile; e allora nel conseguente s'introduce un termine nuovo, cioè la realtà e sussistenza attuale, che non era nell'antecedente; e la conseguenza è falsa: — o vi è precontenuta come una realtà objettiva e sustanziale; ed allora il conseguente non è che una pura e semplice ripetizione dell'antecedente; e l'argumentazione si risolve in una vana tautologia, poichè suona così: Dio realmente esiste; dunque Dio esiste realmente.

Ridutte poi alla loro forma più semplice e letterale, tutte quelle argumentazioni vengon a dire: Io penso che la tal cosa esiste; dunque essa esiste in realtà. Che ve ne pare? Non è ben sicura l'esistenza reale di un ente, che ha per tutto fondamento un concetto, un'idea, un pensiero del nostro capo? Ma noi chiederemo a'teologi, che sillogizzano con tanto senno: Allorchè si tratta di un interesse qualunque, che tocchi la vostra persona, vi contentate dell'idea per dedurne la realtà? Vi basta di concepir possibile una cosa per tradurla in un fatto, ed affermarla esistente in realtà e sussistente in sè stessa? Oh! negli affari della vita siete un po'meno idealisti, e un po'più positivi: confidate meno nelle illazioni dell'ontologia; e più nelle regole del buon senso. Ma perchè non procedete con lo stesso criterio in fatto di dogmi e di credenze? Perchè avete una logica nelle cose di religione, ed un'altra nelle cose di mondo? Or noi ne vogliamo avere ed usare una sola in tutto e per tutto; e non vi meneremo buono per rispetto a Dio un argumento, che per rispetto ad ogni altra cosa moverebbe voi medesimi a compassione.

Ma veniamo a quelle altre prove, che da tutti li apologisti sono tenute per valide ed inconcusse.

La prima, intitolata da chi metafisica, da chi cosmologica, è la seguente: Esistono enti contingenti; ma essi potevano anche non esistere, giacchè la loro non-esistenza non repugna punto, anzi risponde al

concetto della loro natura: dunque la ragione della loro esistenza dee ripetersi da un Ente, che esista per assoluta necessità della natura sua propria; poichè altrimenti si dovrebbe ammettere, che le cose contingenti abbiano dal nulla la loro ragion d'esistere: dunque fuori d'ogni ordine degli enti contingenti esiste un Ente assoluto e necessario, che è Dio.

O vero: Esiste qualche cosa; dunque qualche cosa ha sempre esistito, perchè altrimenti nè pur adesso esisterebbe nulla. Ma ciò, che ha esistito sempre, o non poteva assolutamente non essere: e allora egli ha in sè stesso la ragion della sua esistenza eterna, è l'Ente necessario, è Dio; o poteva non essere: e allora la ragione della sua eterna esistenza dipenderà da un altro. Ma quest'altro o sarà desso assolutamente primo, cioè l'Ente necessario, cioè Dio; o dipenderà ancora da un altro. Ma una serie di enti, l'uno dei quali sia la condizione dell'altro e questo dipenda da quello, non può essere infinita, perchè un numero infinito involge contradizione; e non può concepirsi una successione di termini relativi senza un primo termine assoluto: dunque se esiste ora qualche cosa, ha sempre esistito un Ente necessario, assoluto, supremo, che è Dio.

E con siffatti arzigogoli pretendono d'aver dimostrata fino all'ultimo rigore matematico l'esistenza di Dio! E non s'avvedono, come i loro sillogismi sieno inetti a conchiuder nulla! Fra il relativo e l'assoluto, il contingente e il necessario, intercede un abisso, che niun sillogismo può varcare, nè saltare in alcun modo; poichè a un tal passaggio s'oppone la natura stessa dell'intelligenza e della cognizione umana. Ed infatti, perchè fosse legitima l'illazione dell'esistenza di un Ente necessario e assoluto da quella degli enti contingenti e relativi, bisognerebbe conoscere prima il complesso o la sintesi totale delle cause e degli effetti, onde si compone l'universo;

vale a dire, bisognerebbe nell'ordine della durata risalire di momento in momento fino al principio del tempo, e nell'ordine dell'estensione arrivare di punto in punto sino ai confini dello spazio; bisognerebbe quindi coordinare e comprendere in un concetto distinto e adequato tutte e singole le serie de' fenomeni non solo reali, ma eziandio possibili: e allora le premesse dell'induzione sarebbero esatte e compiute, e se ne potrebbe rigorosamente inferire, se l'universo abbia, o no, in sè stesso la ragione della sua esistenza; e se fuori dell'universo esista, o no, un Ente necessario, assoluto, che ne sia la condizione e la causa prima. Ora dov'è colui, che abbia percorsa ed effettuata tutta questa enumerazione? Anzi dov'è colui, che possa credere solamente possibile all'intelletto umano un tal processo induttivo? I più dotti si gloriano di confessare, che di quell'immensa catena d'effetti che divengono cause, e di cause che appariscono effetti, non si conosce che qualche annello intermedio; e che il pensiero si smarrisce, appena osa portare lo sguardo verso il principio o verso la fine.

Qualunque sia però la conseguenza, che voglia trarsi dalle induzioni parziali e ristrettissime, di cui è capace l'esperienza e la scienza umana, sarà sempre fallace, se esca fuori delle serie intermedie de' fenomeni, e presuma determinare le condizioni della totalità o sintesi ultima dell'universo. Ed è però tanto imaginario e chimerico il Dio dei teologi cristiani, quanto lo spirito, o l'idea, o la ragione universale dei panteisti; li atomi, le molecole, le forze vitali de'materialisti, ecc. Son tutti sistemi ipotetici e vani, perchè pretendono tutti più di quel che possa la ragione; pretendono di determinare un'incognita che è inconoscibile, e di risolvere un problema che è insolubile.

Torna dunque inutile tutta la pompa di sottigliezze metafisiche e matematiche, a cui ricorrono i sovra-

naturalisti per dimostrare, che nelle serie di enti contingenti e relativi non si può supporre una progressione o successione infinita, giacchè il concetto stesso di un numero infinito è assurdo. Lo concediamo di buon grado: il mondo in sè stesso non può essere altro che finito, e quanto ai momenti della sua durata, e quanto ai punti della sua estensione, e quanto alla somma dei fenomeni, cause ed effetti, che lo costituiscono. Ma che vale, se i suoi limiti sfugono alla nostra conoscenza? La questione non cade già su'l mondo preso in sè stesso, ma su'l mondo percepito da noi; e se sotto il primo rispetto possiam dire, che il mondo non è infinito, ma finito, onde per necessità dev'esserci un principio della sua esistenza e di tutte le sue determinazioni; sotto il secondo rispetto però dobbiamo dire, che il mondo per noi non è nè infinito, nè finito, ma bensì indefinito, poichè non ci è dato di pervenire giammai a quel principio primo, in cui risiede la ragione dell'essere suo.

E indarno replicano li apologisti, che non è d'uopo percorrere ed abbracciare tutte le serie dei contingenti prima di indurne il necessario; perchè la contingenza è un attributo essenziale degli esseri tutti, che fan parte del mondo; e quindi anche il loro complesso totale rimarrà sempre contingente, sempre relativo, e implicherà sempre l'esistenza di un Ente assoluto. — È una risposta, che non distrugge punto l'objezione. Perocchè dell'essenza delle cose noi ne sapiam tanto, quanto della loro causa ed origine prima, cioè nulla affatto. E non è a dire per ciò, che la natura del tutto possa essere diversa da quella delle sue parti, e che il mondo, preso nella sua sintesi o complesso totale, possa aver in sè medesimo quella necessità assoluta d'esistenza, che non ha ciascuno de' suoi elementi per sè stesso. Vuol dire solamente, che l'appello alle proprietà essenziali è un nuovo paralogismo; dacchè noi non faciamo già dell'universo

un ente infinito in atto ed in realtà, che porti seco un principio necessario ed assoluto d'esistenza, ma diciamo bensì, che è impossibile alla mente umana di percorrere i singoli termini d'ogni serie di enti o fenomeni, che compongono l'universo; impossibile pertanto di arrivare giammai a quell' ultima totalità, che li comprenda tutti in un concetto assoluto; ed impossibile infine di determinare positivamente il principio o la causa, che ha fissati i limiti, stabilite le leggi, e costituita la natura del mondo. Per noi il mondo è quello che è, ed è: perchè è: ogni altra ragione della sua essenza ed esistenza non può essere che una sofisticheria o un'illusione.

Della seconda prova, che li apologisti chiamano fisica, ci sbrigheremo più brevemente. Essa consiste nel dedurre l'esistenza di Dio, come Ente sapientissimo, dall'ordine e dalla bellezza dell'universo. È chiaro, che s'applicano a questo le considerazioni, che abbiamo fatte su l'altro argumento. Tutto ciò, che noi conosciamo dell'ordine mondiale, e particolarmente del terrestre, è il risultato delle forze proprie d'ogni specie di enti, e costitutive della varia loro natura. Ma quale sia il principio o la causa, da cui ebbero e l'origine e la legge, è un problema che s'immedesima con quello della causa o principio dello stesso universo, e non può ricevere da noi alcuna soluzione positiva.

Del resto, un simile argumento suona troppo male in bocca dei teologi, i quali ben lungi dal riguardare l'universo come un ritratto o specchio fedele della sapienza e perfezione infinita di Dio, lo dipingono come l'albergo di tutti i guaj; sì che non sanno in qual modo conciliarlo con la bontà e providenza di un creatore paterno, se non ricorrendo alla favola del primo uomo, che con la sua disubidienza ha introdutto nel mondo tutti i malanni, ed ha trasformata la terra di paradiso in inferno; onde l'eterne loro

omelie su la necessità di rassegnarsi ai patimenti ed alle miserie di questa vita, che vuol essere tenuta in conto di esiglio, di carcere, di espiazione. Essi adunque confessano, che nel mondo non regna l'ordine e il bene, ma il disordine e il male: e poi vogliono provarci l'esistenza di Dio appunto con lo spettacolo delle bellezze e delle beatitudini del mondo?

Forse l'argumento avrà potuto valere a' tempi dell'innocenza di Adamo e per rispetto al paradiso terreste: noi non possiamo dire nè sì, nè no, perchè non l'abbiamo veduto; ma certo non vale per noi e per il nostro mondo, ove in mezzo a tante cose buone e belle, ne troviamo tante pessime ed orrende, che in luogo di provare l'onniscienza e l'onnipotenza d'un Dio, proverebbero piuttosto, come vedremo in un altro capitolo, o la sua stoltezza se non sapeva o l'imbecillità se non poteva, o l'iniquità se non voleva impedirle.

L'ultima prova è quella, che i teologi chiamano morale; e la ricavano dal consenso di tutti i popoli nel riconoscere un Dio, come supremo legislatore. Ma essa non ha maggior costrutto delle sue sorelle. Il consenso universale può tenersi benissimo per una conferma o contrasegno della verità, ma non per un criterio certo ed infallibile. Li uomini individualmente non credono già in Dio, perche l'Umanità professa universalmente questa credenza; ma questa credenza è universalmente professata dall'Umanità, perchè li uomini individualmente sono indutti da qualche ragione loro propria a credere in Dio. E per fermo, se tutti avessero dovuto risolversi a credere l'esistenza di Dio per l'universale consenso degli altri, egli è evidente che niuno avrebbe mai potuto cominciare a professarla; o in altri termini, che questa credenza sarebbe stata impossibile. Che dunque la fede nell'esistenza di Dio possa vantare una tradizione perpetua e universale, poco importa: quante altre cre-

denze non meno perpetue e universali ci ha tramandate la storia, che poi la scienza e la critica hanno riconosciute false ed assurde! Ma ciò che importa si è il valore delle ragioni, che han mosso e muovono li uomini a consentire nella credenza del sovranaturale.

Inoltre, che cosa mai possa provare l'universalità d'una credenza, che ha vestite tante forme opposte, e generati tanti dogmi contraditlorj, io non intendo. E se uno volesse prendere in parola i teologi, e cercasse a qual Dio, o a quanti Dei abbia da credere per uniformarsi al consenso universale dei popoli; dove è la conclusione, a cui potrebbe ragionevolmente attenersi? Credere in un Dio solo? no, perchè molti popoli credettero in due principj. In due? no, perchè molti altri credettero in tre, ed altri in una famiglia o generazione innumerabile. Credere in un Dio spirituale? no, perchè molti popoli lo concepirono sotto forma corporea ed animale. In un Dio provido, benefico, paterno? no, perchè altri gli negarono la cura del mondo, o ne fecero un genio del male, un fato cieco e inesorabile. Insomma ogni età, così degl'individui come delle nazioni, ha il suo Dio, o i suoi Dei particolari; ed ognuno è consapevole a sè stesso del gran divario che corre tra il Dio come se lo figura un bambino, il Dio come se lo imagina un giovinetto, e il Dio come lo concepisce un uomo assennato ed istruito. A che dunque riducesi il tanto vantato consenso di tutto il genere umano nella fede dell'esistenza di Dio? A questo solo, che è naturale all'uomo un sentimento vago e confuso di un qualche cosa di superiore a tutto quanto cade sotto l'esperienza dei sensi, di un principio primo dell'universo, e termine ultimo delle speranze e dei desiderj, che agitano il cuore, e non possono mai trovare quaggiù una piena soddisfazione. Il qual sentimento non è altro, in sustanza, che l'espressione della brama

insaziabile e inestinguibile di sapere e di godere, di scienza e di felicità, che ognuno reca in sè stesso dalla natura, e sente intimamente congiunta al proprio essere.

Ed in questo senso non havvi dottrina, che più della nostra repugni all'ateismo; giacchè non solo combatte la negazione assoluta di Dio, ma ripone il sentimento di lui tra le condizioni naturali dell'intelletto e del cuore umano. All'incontro, se da una parte l'ateismo intenderebbe a spogliare l'Umanità d'un carattere suo proprio ed innato, togliendole il sentimento d'un Vero e d'un Bene sommo, perfetto; dall'altra il teologismo presumerebbe di dare all'Umanità una dote superiore al suo stato, imponendole un concetto preciso, una teoria dogmatica di quel Vero e di quel Bene indefinibile, cioè di Dio. Li sforzi dell'uno son così vani ed impotenti come quelli dell'altro; poichè è tanto impossibile sradicare dallo spirito umano un bisogno, che la natura gli ha dato, quanto l'innestargli una conoscenza, che la natura gli ha disdetta. Fu e sarà sempre destino dell'uomo cercare Dio, e non trovarlo mai; poichè e l'instinto di cercarlo, e l'impossibilità di trovarlo sono due leggi egualmente costanti, immanenti, universali della sua natura.

E non vengano i teologi ad opporne, che questo è un dichiarare troppo miserabile e contraditoria la natura dell'uomo, siccome quella che l'avrebbe condannato ad un lavoro impossibile ed assurdo, a desiderj insaziabili, a speranze illusorie, a ricerche senza possibilità di riuscita. — Perocchè non sono forse costretti anch'essi a riconoscere la realtà d'un fatto, che a prima giunta pare inconcepibile, e che pur la ragione scopre necessario? Ammettono bene anch'essi innato nell'uomo il desiderio, il bisogno della felicità; e ben ammettono insieme, che questo desiderio, questo bisogno non può venire appagato; e non ri-

finano di predicare la necessità di rassegnarsi ad uno stato, che è essenzialmente, inevitabilmente infelice. Che v'ha dunque di strano, di irragionevole nel sistema, che riconosce da un lato la naturalità d'una credenza instintiva, oscura nell'esistenza di Dio, e dall'altro l'impossibilità di recare questa credenza al grado di concetto chiaro ed esatto, e di teoria scientifica e positiva?

Diranno per avventura, che se disdicono all'uomo la speranza della felicità in questo mondo, gliene riserbano la certezza per l'altro: ma che monta? Noi discorriamo di questo mondo reale, e non d'un mondo imaginario e favoloso; discorriamo della stato naturale dell'uomo, e non d'un altro, che nè essi, nè noi sapiamo che cosa sia. E poi, se il ripiego d'un mondo futuro, e così diverso dal nostro, par loro sufficiente a render ragione del fatto, ed a giustificare l'opera della natura, sia pure: la risposta è assai commoda anche per noi; giacchè diremo loro, che la cognizione di Dio non appartiene agli uomini di questo mondo, ma a quelli dell'altro.

Nè il concetto di sommo legislatore, sotto cui principalmente li apologisti rincalzano la prova morale dell'esistenza di Dio, giova punto a salvarlo dinanzi ad una logica rigorosa. — Li uomini, così dicono essi non possono vivere in società, senza un motivo sufficente che li induca alla pratica della virtù e all'osservanza delle leggi, da cui dipende l'ordine e la prosperità del consorzio umano. Ora, tolta la nozione di Dio, mancherebbe affatto il principio dell'obligazione morale di praticar la virtù ed osservare la legge; mancherebbe una regola autorevole ed universale delle azioni umane; mancherebbe una sanzione efficace di pena e di premio; ognuno si prefigerebbe sè stesso e il proprio interesse per fine ultimo della vita; e cesserebbe ogni stimolo a sacrificare il bene privato al publico, il piacere al dovere, l'utile al giu-

sto e all'onesto. È dunque così naturale all'uomo l'idea di Dio, qual supremo legislatore, come gli è naturale lo stato di società; ed è tanto certo che Dio esiste, quanto è evidente che esistono i popoli e le nazioni. — Questo ragionamento zoppica da ogni banda. Chi non vede, ch'esso lungi dallo stabilire sopra un fondamento più saldo e sicuro la virtù, la morale, la società, le rovina invece e le distrugge? Le rovina, perchè subordinando la loro esistenza a quella del Dio dei teologi, dà il diritto di negar la legge morale a chi non creda nel loro Dio, o di affermare tante leggi morali diverse e contrarie, quanti sono i diversi e contrarj concetti, che si ebbero e si hanno di Dio. Le distrugge nell'ordine teoretico, perchè fondando la legge morale su la nozione di Dio, toglie all'un tutti i caratteri di certezza, d'evidenza, di necessità, d'universalità, che ha nel dettame della coscienza, per renderla, come l'altra, incerta, oscura, instabile, caduca; cioè, subordina la luce alle tenebre, il noto all'inconoscibile. E le distrugge nell'ordine pratico, perchè riponendo il principio dell'obligazione nel volere e nel comandamento di Dio, abolisce ogni differenza intrinseca ed essenziale tra la virtù e il vizio, il bene e il male; fa dipendere la legge morale da una rivelazione misteriosa, particolare, arbitraria di Dio; rompe l'unità e l'identità della coscienza umana; annienta insomma il principio stesso del dovere e del diritto, sottoponendolo a tutte le peripezie mistiche, fanatiche, visionarie del sovranaturalismo. Allora ogni religione ed ogni setta religiosa dovrebbe avere una morale sua propria; ciò che per un popolo è giusto ed onesto, per un altro sarebbe meritamente iniquo e turpe; anzi tra uno stesso popolo le nozioni del bene e del male non avrebbero più una regola certa e commune; ad ognuno sarebbe lecito, anzi obligatorio di modellare le sue azioni sopra il concetto,

che si è formato del suo Dio, e quindi ogni legge, ogni governo, ogni consorzio, ogni ordine sociale diventerebbe impossibile; l'idea stessa di nazione, di società, d'Umanità riuscirebbe un controsenso; e il genere umano non potrebbe più concepirsi come un tutto omogeneo, organico, come un solo corpo vivente della stessa vita, ma apparirebbe un miscuglio di elementi eterogenei ed insociabili, un campo diviso in un' infinità di sètte e fazioni nemiche. Ecco la bella società, che formerebbero li uomini, se mettessero in pratica la dottrina morale dei sovranaturalisti.

Per buona ventura l'Umanità si lascia governare da una legge, contro di cui i sofismi ascetici della teologia non possono nulla. Appunto perchè lo stato di società è naturale all'uomo, gli è naturale del pari il principio della legge e dell'obligazione morale; ed è così assurdo il supporre, che questo principio e questo stato dipendano dalla nozione di Dio, come sarebbe l'imaginare, che la natura debba obedire ai capricci della fantasia umana, ed a tutte le aberrazioni e stravaganze dell'umano cervello. Il principio della legge morale adunque non è e non può essere fondato altrove che nella natura stessa dell'uomo, cioè nella coscienza, unica e sola base di tutte le leggi razionali, che costituiscono il pensiero e la volontà. E siccome non sono già queste leggi, questa coscienza, questa natura, che dipendono dall'uomo, ma è l'uomo che dipende da esse; così la morale e la società riposano sicure sopra un fondamento, che non va punto suggetto alle bizzarre vicende, per cui è passata e passerà la nozione di Dio; e sopraviveranno immortali, come sopravissero sempre, a tutti i sistemi teologici, a tutte le rivelazioni sopranaturali, che sempre mutano co'l mutare di tempi e di luoghi, d'epoche e di paesi.

Ma ripiglian certuni: la moralità delle azioni con-

sista pure nella loro convenienza con la legge morale; sta bene. Ora, tolto Dio che è il legislatore, anche la legge stessa è tolta, e non rimane più veruna regola delle azioni umane. Dunque il principio della moralità involge necessariamente l'esistenza di Dio. — È questa una palpabile petizion di principio; giacchè a provare che Dio esiste come autore della legge morale, si reca in mezzo questa bella ragione, ch'egli è l'autore della legge morale: paralogismo da far ridere i bimbi. Certo, con argumentazioni siffatte, le dimostrazioni dell'esistenza di Dio sarebbero un negozio agevolissimo; e li scettici e i criticisti si vedrebbero ridutti presto al silenzio da chiunque dicesse loro: voi mangiate, camminate, dormite, ecc., conformemente alla legge fisiologica della specie umana; ma tolto Dio, che è legislatore di tutta la natura, anche le leggi stesse della fisiologia se n'andrebbero in fumo; dunque il mangiare, camminare, dormire, che voi fate, implica necessariamente l'esistenza di Dio. E che cosa mai potrebbero replicare tutti i criticisti e li scettici dell'universo mondo ad un raziocinio così calzante e stringente? Nulla, in verità; poichè de' raziocinj così fatti non si disputa, ma si ride: e basta, se già non è anche troppo.

Da ultimo, noi domanderemo ai teologi: l'atto umano è egli buono, perchè Dio lo comanda; e reo perchè lo vieta: o invece Dio lo comanda, perchè è buono; e lo vieta, perchè è reo? Nel primo caso, non esiste più alcuna legge morale, che discerna e diversifichi intrinsecamente il male dal bene; ma ogni atto per sè e di sua natura sarebbe indifferente, sarebbe male e bene insieme, o piuttosto non sarebbe nè ben nè male, ed acquisterebbe soltanto una moralità in rispetto all'arbitrio, per non dire al capriccio di Dio, il quale comanda certi atti, e certi altri divieta, ma senza ragione sufficiente, tranne il suo volere; sicchè il bene sarebbe stato o potrebb'essere

male, e il male bene, se a Dio fosse piaciuto o piacesse un bel giorno di ordinare altrimenti, e prescrivere li atti che ha proibiti, o proibire quelli che ha prescritti. Laonde la morale diventerebbe propriamente la teorica dell'immoralità assoluta. Nel secondo caso poi, anche il volere di Dio è subordinato alla legge morale; e quindi il principio dell' obligazione non è più l'effetto, ma la causa del suo comando o del suo divieto. Allora la fonte diretta, immediata del dovere è la legge di natura, che l'uomo porta impressa nella propria coscienza: legge, non più suggetta, ma superiore ad ogni decreto arbitrario di Dio, e però ad ogni dogma positivo, ad ogni rivelazione particolare; talchè è la legge naturale, che tien luogo di criterio verso la legge religiosa, e non questa verso di quella. E allora è pur manifesto, che la morale e la società hanno una base loro propria, stabile come la natura dell'uomo, certa come la coscienza d'un fatto, e indipendente da tutte le astratezze metafisiche dei teologi su la nozione e la teorica del loro Ente necessario ed assoluto.

Adunque nessuna delle prove, onde i sovranaturalisti si vantano di aver dimostrata l'esistenza di Dio, può dirsi legittima e concludente; poichè nessuna soddisfa alle condizioni, che la logica e la scienza richiedono per accettare l'esistenza reale della causa prima. Dio rimane e rimarrà sempre un'incognita che la mente umana non potrà mai determinare nè definire.

CAPITOLO V.

Costruzione del concetto di Dio.

Avanti di provare che una cosa esiste, converrebbe definire ciò che ella sia; poichè con qual raziocinio

potrebbesi mai conchiuder l'esistenza d'una cosa, che affatto s'ignora? I teologi pertanto avrebbere dovuto pensare a darci prima una buona definizione di Dio, che una dimostrazione sofistica della sua esistenza. Ma siccome non possono essi medesimi non sentire le difficultà insuperabili della teorica, che pretendono di esporre; così cercano di evitare il circolo vizioso, a cui logicamente sarebbero condannati, movendo da una cotal definizione nominale ed assai vaga di Dio, qual Ente necessario, causa prima, ordinatrice e legislatrice dell'universo. E poichè credono di averne provata e stabilita l'esistenza, con quei famosi argumenti che abbiamo discussi e disfatti, pigliano a indagare più esattamente la sua natura ed i suoi attributi, per costruirne il concetto distinto ed essenziale. Esaminiamo un po' cotesta costruzione, che ci chiarirà vie meglio la vanità, la nullità di tutto il superbo edifizio della teologia.

Che cos'è in sustanza, quell'Ente di cui li apologisti si lusingano d'aver posta in sodo ed in sicuro l'esistenza con i loro sillogismi? Lo predicano bensì necessario, assoluto, primo, sommo, ecc.; ma in ultimo costrutto egli non è che un'astrazione, una negazione, un bel nulla. Imperocchè tutta quanta la realtà, che noi conosciamo e possiam conoscere, appartiene al mondo, di cui siamo anche noi un elemento: e non la conosciamo se non in quanto cade o può cadere sotto la nostra esperienza, cioè, come fatto o fenomeno. Or tutti i fenomeni o fatti, sì reali e sì possibili, sono condizionali, contingenti, relativi, e compongono una serie o catena indefinita, nella quale ciascun termine, ciascun anello è la condizione d'un termine o annello inferiore, ed il condizionato d'un superiore. In questa serie interminabile di rapporti, che è l'universo, sta per noi circoscritta la cerchia della realtà, fuori della quale noi possiamo ben concepire o imaginare qualche cosa di astratto ed

ideale, ma nulla di positivo e sussistente; perchè quand'anche ci fosse, non potrebbe mai divenire oggetto della nostra esperienza nè esterna, nè interiore; e quindi per noi sarebbe sempre come se non esistesse punto. Laonde il negare che una cosa appartenga a veruna serie di rapporti o fenomeni mondiali, e l'affermare ch'essa non appartiene al mondo della realtà, è tutt' uno.

E tanto, per lo appunto, i teologi negano ed affermano del loro Dio, quando lo contrapongono come Ente necessario ed assoluto a tutti i contingenti e relativi, e ne fanno qualche cosa di esteriore e superiore a tutte le serie fenomeniche dell'universo; onde la loro tesi fondamentale, che Dio è fuori e sopra d'ogni ordine di cose, e che non è e non può esser nulla di contingente, di condizionale, di relativo, equivale perfettamente a quest'altra, che Dio non ha e non può avere alcuna specie di realtà, di sussistenza propria ed effettiva; e che le voci di Ente necessario, assoluto, non ci rappresentano nulla di reale e positivo, ma sono meri segni o nomi del termine astratto e negativo, che per ragione di antitesi corrisponde a quello. Ed in vero, da tutto il processo della loro così detta dimostrazione apparisce manifesto, che per Ente necessario intendono il non-contingente, e per assoluto il non-relativo o non-condizionale; vale a dire, che sotto il concetto di Dio non significano altro che la negazione del mondo. Ma, ripetiamolo, che è mai una negazione se non un bel nulla?

Molti fra i teologi, e de'più ortodossi, hanno avuto la sincerità e l'ingenuità di confessarlo, dichiarando che nella scienza di Dio bisognava procedere per via d'esclusione o di eliminazione, e non già per via di affermazione; bisognava, cioè, determinarne il concetto non mica sommando i suoi attributi, ma sottraendone di mano in mano quelli degli enti o fenomeni, di cui consta l'universo: perocchè, diceano,

di Dio noi conosciamo veramente, non ciò che è, ma ciò che non è: il che in buon vulgare significa, che non ne sapiamo nulla.

E coloro, che non ebbero la buona fede di riconoscerlo esplicitamente, sono poi costretti anch'essi, loro malgrado, a confessarlo co'l fatto, appena mettono mano a ragionare degli attributi di Dio; giacchè in luogo di attribuirgli proprietà o caratteri positivi e reali, non fanno altro che rimuovere ed eliminare da lui li attributi della natura cosmica ed umana. Ecco in breve il loro processo.

Posto il principio, che Dio è l'Ente necessario ed assoluto, cioè la negazione del fenomeno, del contingente, del relativo, proseguono con maravigliosa facilità a ragionare nel modo seguente:

— Dal carattere essenziale, costitutivo del fenomeno, che è la contingenza o relatività, se ne deduce immediatamente, che ogni fenomeno deve pur essere, ed è:

1. Dipendente, perchè non ha in sè stesso la ragione della propria esistenza;

2. Finito, perchè è capace di aumento e diminuzione;

3. Mutabile, perchè non essendo necessaria la sua esistenza, tanto meno può esser necessario il suo modo di essere;

4. Limitato nello spazio e nel tempo, perchè circoscritto ad una data estensione e ad una certa durata;

5. Composto, perchè risultante da un aggregato di parti o da una riunione di forze, e però divisibile;

6. Materiale, perchè suggetto all'esperienza ed al senso;

7. Moltiplice, perchè ogni relazione involge una pluralità di termini;

8. Imperfetto, perchè dipendente, finito, mutabile, ec.

Ora dal carattere essenziale e costitutivo di Dio,

che è la negazione del fenomeno, cioè della contigenza e della relatività, è ancora più facile dedurne li attributi dell'Ente necessario ed assoluto; poichè basterà invertire quelli del fenomeno, e conchiuder così:

Dunque Dio non è dipendente, — è indipendente:
Non è finito, — è infinito;
Non è mutabile, — è immutabile;
Non è limitato nello spazio, — è immenso;
Non è limitato nel tempo, — è eterno;
Non è composto, — è semplicissimo;
Non è materiale, — è purissimo spirito;
Non è moltiplice, — è uno;
Non è imperfetto, — è perfettissimo, ecc. —

Ebbene, tutti questi pomposi titoli che li apologisti regalano al loro Dio, e tutti i compassati sillogismi con cui glieli applicano ed appropriano, che cosa valgono in fine de' conti? Nulla, poichè non esprimono fuorchè quello che Dio non è; o esprimono solamente, che Dio non è un fenomeno, nè il complesso dei fenomeni del mondo. Bella notizia! Bellissima scoperta! E che sapiamo ora di Dio? meno che prima. O piuttosto, sì, ne sapiam qualche cosa di più; giacchè se prima i teologi ne aveano insegnato, che il loro Dio è una semplice negazione, un nulla, ora vanno più oltre, e ci dimostrano ch'egli è ancora da meno assai, che è un abisso di contradizioni. Perocchè gli negano tutti li attributi della realtà, e pure lo costituiscono principio di tutte le cose reali; onde ci offrono il curioso spettacolo del nulla che fa tutto. Egli non è dipendente, e produce la dipendenza; non è finito, e inventa la finità; non è mutabile, e partorisce la mutazione; non è limitato nella durata, e pone i limiti del tempo; non è limitato nell'estensione, e crea i limiti dello spazio; non è composto, e forma la composizione; non è materiale, e fa la materia; non è moltiplice, e costituisce

la moltiplicità; non è imperfetto, e genera l'imperfezione. Ma non è questo un farsi beffe dei principj d'identità e di contradizione? In virtù del primo, ogni cosa è ciò che è; ed in virtù del secondo, nessuna cosa può ossere e non essere ad un tempo. Ora il Dio dei teologi è sempre ciò che non è, e non è mai ciò che è; ossia, è e insieme non ê perpetuamente. Non è desso la causa del mondo? E la causa dee contenere in potenza l'effetto; e non potrebbe contenerlo, se non avesse in sè almeno virtualmente le proprietà costitutive dell'effetto stesso che produce. Ma Dio, che è l'Ente assoluto, non che posseda in alcun modo li attributi del mondo, è una pura e pretta negazione del mondo e di tutti i suoi attributi. Dunque come causa del mondo, Dio contiene in potenza, virtualmente, o in qual altro modo che sia, la relatività e la contingenza, cioè, la realta; e come Ente necessario, esclude ogni concetto, ogni possibilità di tutto quanto sapia in un modo qualsiasi di contingente di relativo, cioè, di reale: vale a dire, che. Dio è causa del mondo, mentre non può esserlo; e che contiene in potenza, virtualmente la contingenza e la relatività, mentre l'esclude assolutamente. Dunque il nulla è l'essere, l'assurdo è la realtà: ecco le formule del concetto teologico di Dio!

Ma l'enormità della dottrina teologica si fa vie più manifesta allorchè, dopo li attributi negativi di Dio, si passa a determinare quelli altri, che s'appellano positivi, e che generalmente si riducono a tre: la vita, l'intelligenza, e la volontà. Ed ecco il processo del nuovo ragionamento degli apologisti:

Pervenuti alla conclusione, che Dio è l'ente perfettissimo, e che però come tale dee contenere in sè tutto quanto v'ha di perfezione nelle cose tutte dell'universo, cominciano ad avvertire, che tra esse ci sono varj gradi d'esistenza via via più perfetti. Così oltre l'esistenza materiale, commune a tutte le

cose, si manifesta in alcune specie un grado d'esistenza superiore, nelle funzioni particolari di un certo organismo: quelle specie si dicono viventi, e l'esser loro è vivere, cioè, vegetare. E oltre le funzioni vegetali, communi a tutte le specie dei viventi, apparisce in alcune un grado di vita ancor superiore, per le speciali funzioni d'un organismo più perfetto, che all'apparato vegetativo unisce l'apparato sensitivo: tali specie si dicono animali, e l'esser loro è vivere, cioè, vegetare e sentire. Ma oltre ancora le funzioni vegetali e sensitive, communi a tutte le specie di animali, manifestasi in alcuna un grado di vita superiore a tutte le altre, con le funzioni proprie d'un organismo vie più perfetto, mediante il quale s'aggiungono ai fenomeni vegetativi e sensitivi l'intellettuali e morali: questa è la specie umana, e l'essere suo è vivere, cioè, vegetare, sentire, intendere, e volere.

Ora l'applicazione di questi attributi a Dio, secondo i teologi, è bella e fatta. Egli è il complesso di tutte quante le perfezioni: ma la vita è una perfezione; dunque a Dio appartiene la vita: ma l'intelletto e la volontà sono i gradi supremi della vita; dunque Dio non può mancare nè di volontà, ne d'intelletto.

Volendo anche passare ai teologi una sì ridicola argumentazione, egli è però evidente, che essa non prova altro se non che Dio è un uomo: grande, straordinario, portentoso, quanto si voglia, ma uomo. Perciocchè la vita, l'intelletto, la volontà sono i caratteri costitutivi e specifici della natura umana; e qualunque varietà di grado nelle sue funzioni non può alterare minimamente la sua essenza. Ora la vita, la natura umana, a qualsiasi grado e potenza che voglia elevarsi, implica necessariamente un organismo, un corpo fornito di sensi, nutrimento e riposo, nascita e morte, aumento, distruzione, e trasforma-

zione. Se Dio possedesse adunque, sia pure in sommissimo grado, questa vita o natura, egli dovrebbe di necessità appartenere alla specie umana; sarebbe dunque anch'egli un corpo organico, un fenomeno dell'universo, come tutti li altri.

Quì, ognun lo vede, quel povero Ente necessario, assoluto, indipendente, infinito, immenso, eterno, ecc. correrebbe un pericolo estremo, e potrebbe già dirsi spacciato, se non avesse da fare con i teologi, ai quali non è possibile che venga meno qualche distinzione miracolosa, che lo soccorra e lo scampi. E la distinzione infatti venne bentosto inventata. Uditela, che è stupenda.

— Le perfezioni sono di due sorte. Alcune non involgono difetto veruno nel loro concetto, e non escludono le perfezioni più nobili; altre invece contengono bensì una realtà, ma mista con difetti tali, che la rendono incompatibile con più nobili perfezioni. Le prime si dicono perfezioni pure o assolute, come la vita, l'intelletto, la libertà; le seconde invece miste o relative, come l'estensione, la composizione, il moto. Ora quelle, sì, convengono a Dio formalmente, cioè, nel loro proprio concetto; queste invece non possono competergli se non eminentemente, cioè in un modo più eccellente e sublime, talchè si purghino di ogni difetto, e non possano repugnare ad alcun'altra perfezione divina. Applicate ora questa distinzione al caso nostro; ed ogni difficultà sparisce come per incanto. L'intelletto e la volontà, che son perfezioni pure ed assolute, competono a Dio formalmente, cioè, tali e quali si concepiscono e possedono da noi stessi; laddove l'organismo e la sensitività, che son perfezioni miste e relative, gli convengono solo eminentemente, cioè non tali e quali si trovano nel regno animale, ma in un modo più eccellente, senza veruno di quei

caratteri che implicano un corpo ed un sistema di relazioni tutte materiali, e per ciò difettose. —

Ma questo ripiego dei teologi può egli salvare il concetto del loro Dio dall'assurdo? No, per loro disgrazia e nostra fortuna. Imperocchè, tolto via dall'organismo vegetale e sensitivo ogni elemento corporeo e materiale, svanisce non solo ogni realtà, ma perfin l'idea e la possibilità di un organismo qualsiasi: il concetto di organismo senza organi, e di sensitività senza sensi, è non meno contradittorio che il concetto di triangolo senza angoli, o di circolo senza periferia. E che razza di realtà può concepirsi più nell'organismo, quando ne sieno astratti e rimossi tutti i principj organici, tutti li strumenti sensitivi? Rimane dunque ancora la realtà d'una cosa, eliminati che sieno tutti li elementi reali, che costituiscono la sua natura? Rimane la realtà d'un corpo, distrutta ogni estensione? Rimane la realtà di un poligono, soppresso ogni lato? Dunque attribuire a Dio la vita, ma senza organismo, nè senso, nè corpo, è negargli ogni vita; o, se meglio vi piace, è attribuirgli una vita che non è vita; una negazione ed una contradizione, nulla insomma e peggio che nulla. Dunque o Dio è un animale, o non è un vivente.

E quanto all'altro grado superiore della vita, che appartiene all'uomo, ed è l'intelletto e la volontà, la dottrina dei teologi va incontro ad assurdi e controsensi non punto minori. Perocchè, quantunque essi dichiarino pure ed assolute queste perfezioni, e le appropriino a Dio formalmente, certo è, tuttavia, che formalmente nel loro Dio non possono esistere, siccome quelle che si riferiscono sempre al senso e all'organismo, se non come a principio o causa efficiente, senza dubio come a condizione o strumento indispensabile. Un subjetto intelligente e volitivo, ma scevro affatto da ogni apparato organico e sensifero, non solo per noi non esiste come reale, ma

nè pur come possibile, giacchè il suo concetto ci riesce contradittorio. L'unica e sola forma di intelletto e volontà, che noi conosciamo, è l'umana, è la nostra; e le funzioni del nostro intelletto e della nostra volontà sapiamo che non possono esercitarsi, fuorchè mediante l'organismo; poichè senza di esso mancherebbe all'uno la materia da pensare, e all'altra lo stimolo ad agire, cioè mancherebbero ad ambedue le condizioni essenziali d'esistenza, non potendo darsi, nè concepirsi una volontà senza atto, o un intelletto senza pensiero. Dio adunque, secondo il concetto che se ne formano i teologi, non può esser dotato d'intelletto e di volontà, poichè queste son perfezioni, che hanno rapporti necessarj co'l senso, che dipendono da condizioni di tempo, di spazio, di limite, e che repugnano però al concetto di un ente incorporeo, semplice, assoluto, qual dovrebb'essere il loro Dio.

Messa così alle strette, la teologia s'appiglia ad una nuova distinzione, che non val meglio sicuramente dell'altra. Essa consiste nel dire, che a Dio convengono bensì quelli attributi dell'uomo, ma sollevati ad un grado infinito di perfezione; e che però nell'appropriarli a lui fa d'uopo cancellarne e abolirne co'l pensiero tutti i limiti, che in noi li circoscrivono. — Ma in primo luogo, cotesto processo è sempre una astrazione, una negazione, e non può menare ad altro risultato che al nulla. Come mai adunque li apologisti vogliono con esso portarci alla cognizione dell'Ente realissimo, principio e causa d'ogni realtà? E in secondo luogo, i limiti appartengono all'essenza medesima delle perfezioni di tutte le cose mondiali ed umane; onde abolirne i limiti è distruggerle affatto. Così l'intelletto per noi è discorsivo, e non si attua che mediante una serie complessa di operazioni successive, dalle quali risulta la cognizione, e sempre parziale e relativa, del vero. E

per noi la volontà è deliberativa, e non si attua che mercè d'un'altra serie di operazioni egualmente complesse e successive, da cui risulta l'esecuzione di ciò che s'è risoluto. Ora cancellando i limiti dell'una e dell'altra, che cosa s'ottiene? La loro ultima perfezione? no, ma il loro totale annientamento. Perciocchè un intelletto che non ragioni, e una volontà che non deliberi, son per noi cose contraddittorie; quindi impossibili. Ed un intelletto, che in un atto solo e semplicissimo comprenda tutto il vero assolutamente; una volontà, che del pari in un solo e semplicissimo atto facia assolutamente tutto quanto intende di fare, per noi son parole vuote d'ogni senso, e concetti privi d'ogni realtà.

Aggiungasi, che questi attributi dell'uomo repugnano tanto più a Dio, inquanto che si riferiscono tutti, come a loro condizione, centro, o principio, alla nozione di personalità, la quale è incompatibile con la nozione di Ente assoluto. Imperocchè la funzione, che costituisce l'uomo una persona, cioè un individuo razionale, è la coscienza; e la coscienza non è che un rapporto fra il subjetto che sente, intende, e vuole, e l'objetto sentito, inteso, voluto, cioè fra l'*io* e il *non-io*. La personalità è dunque un carattere essenzialmente relativo; non può essere dunque una proprietà dell'Ente assoluto. Inoltre, il concetto di personalità involge necessariamente quello di limite; giacchè l'individuo è il termine correlativo della specie, come l'unità della pluralità. Individuare un fenomeno, un ente, vale distinguerlo, circoscriverlo, determinarlo, in guisa che sia d'esso e non altro, che appartenga tutto a sè stesso, che non possa communicare l'essere suo a null'altro fuori di sè. Non havvi adunque personalità senza limitazione. La coscienza nell'atto medesimo che dice: *io*, dice pure implicitamente: *non-io*; poichè l'affermazione di sè stessa implica la negazione di ciò che non è

lei, implica il rapporto di due termini, che si limitano reciprocamente, essendo così impossibile concepire un subjetto, un *io*, senza un objetto, un *non-io*, come questo senza di quello. Che cos'è, infatti, la subjettività dell'*io*, se non la sua relazione ad un oggetto? E che cos'è l'objettività del *non-io*, se non la sua relazione ad un subjetto? Tolto però all'*io* il limite dell'oggetto, o all'oggetto il llimite dell'*io*, non vi sarebbe più individualità, nè coscienza, nè persona. La personalità non è dunque altro che una forma di limitazione; e val tanto il dire d'un ente che è personale, quanto il dire che è finito. Dunque l'attribuire a Dio una personalità è negare che sia infinito ed assoluto; è affermare ch'egli è limitato e relativo; è distruggere Dio.

Diranno, che in Dio la personalità è anche infinita, come ogni altro suo attributo; e che perciò non è contraria, ma conforme all'infinità della sua natura. — Misera scappatoja, che non salva i teologi da un assurdo, se non a patto di precipitarli in un assurdo peggiore. La personalità è un rapporto essenzialmente limitativo: dunque l'espressione di personalità infinita è un sinonimo di limitazione senza limite: ridicola antilogia. Se pertanto l'attribuire a Dio una personalità equivale ad attribuire un limite all'infinito, il supporre infinita una personalità equivale a supporre infinito il finito: contradizione sopra contradizione. Laonde chi tiene Dio per l'Ente assoluto, ne esclude necessariamente ogni personalità, ogni rapporto, e quindi ogni condizione di realtà e d'esistenza; ne fa un puro inintelligibile, il tipo del nulla: e chi ammette in Dio una personalità, ne esclude necessariamente l'assolutezza, lo fa relativo, lo limita, lo sdivinizza.

Oltre di che, una personalità, cioè una coscienza, per infinita che voglia supporsi, involge sempre la necessità della presenza di un contraposto, di un

altro, di un *non-io*, di un oggetto, di un termine insomma, comunque si chiami, realmente distinto dal subjetto, in guisa che fra i due termini possa costituirsi un rapporto reale. Ora, giusta i dottori cristiani, Dio è assolutamente semplice ed uno, è la stessa unità e semplicità purissima, onde non soffre in sè medesimo veruna specie possibile di composizione, e quindi nessuna pluralità di termini, nessun rapporto di opposizione tra subjetto ed objetto. Nè, d'altra parte, quest'objetto possono supporlo fuori di Dio, poichè fuori di lui prima della creazione non ammettono nulla. Dunque il concetto di personalità repugna per ogni verso e in ogni senso al concetto di Dio; dunque gli repugnano del pari tutti quanti li attributi, che si riferiscono alla persona, come a loro principio, condizione, o subjetto essenziale (1).

Concludiamo pertanto, che la dottrina teologica degli attributi positivi, non meno che quella degli attributi negativi di Dio, rinega e rovescia affatto i principj di identità e di contradizione, che son la legge fondamentale ed organica della ragione; poichè da una parte si afferma che Dio è un essere vivente, intelligente, volitivo, personale, e dall'altra si nega, spogliando questi attributi di tutte le proprietà e condizioni, che ne fanno reale l'esistenza e possibile il concetto.

Rimane così chiarito abbastanza l'ordine ed il metodo, che tengono i sovranaturalisti nel costruire il loro Dio. Essi van raccogliendo da tutti i generi di enti o fenomeni del mondo, e massime dell'uomo, quanto v'ha di più reale, più bello, e più perfetto; ne compongono un ente imaginario, e lo chiamano Dio. È un vero antropomorfismo; giacchè sebbene non attribuiscano a Dio le forme corporee dell'uo-

(1) V. la nota (C) in fine.

mo, costruiscono però la divinità ad imagine e simiglianza dello spirito umano; onde sta sempre, che fanno di Dio un semplice ritratto dell' uomo. Ma un Dio così fatto non sarebbe, in buona sustanza, di natura diversa da quella d'altri fenomeni o enti terrestri; e quindi non potrebbe servire di centro e di suggetto a tutti i misteri, a tutti i miti, in cui da prima la fantasia popolare, poi l'entusiasmo religioso, e infine l'interesse sacerdotale lo hanno ravvolto. Non tardarono però i teologi ad avvedersi, che quel concetto voleva essere emendato e trasformato in un altro, che potesse in qualche maniera sottrarsi ai principj ed alle leggi naturali della ragione, e spaziare a suo grande agio in una regione superiore ai canoni della logica e ai dettami della coscienza. E credettero d'averlo trovato mediante un artificio parte dialettico, e parte ascetico, il quale consiste nel dare agli attributi, che si concentrano in Dio, un valore o carattere arbitrario, opposto a quello che hanno nella natura ed in noi stessi. Per tal guisa Dio non è più un ente reale, di cui essi provano e verificano la sussistenza; ma è un ente fantastico, che essi costruiscono e creano a tenore delle idee, dei sentimenti, e delle passioni, da cui vengono inspirati e diretti.

E l'origine di questo processo non è, sia detto a loro scusa, un'invenzione dei dottori cristiani; ma sì un bisogno, un instinto, un' aspirazione naturale ed immortale dell' Umanità. La quale animata dal sentimento del vero e del bene, che si traduce in una sete insaziabile, inestinguibile di scienza e di felicità; e consapevole insieme dell'insufficienza di tutti i veri e di tutti i beni, che quaggiù le sia dato di acquistare e godere, anela irresistibilmente a qualche cosa, che le rappresenti un più alto grado di perfezione, il grado supremo a cui possa levarsi la sua mente ed il suo cuore. Un tale concetto è ciò, che in lin-

guaggio moderno si denomina l'Ideale. Produtto dei pensieri e degli affetti dell' Umanità, è manifesto che l'ideale risponde per necessità alle condizioni intellettuali e morali di ciascun' epoca o età della storia; e muta, e si modifica, e si trasforma, e si perfeziona, secondo il vario grado di cultura e di civiltà, a cui l' Umanità si vien elevando; perocchè l' ideale per lei rappresenta e simboleggia il sentimento dell' infinito.

Vedete i popoli primitivi. Posti sotto il predominio della sensazione, eglino son padroneggiati dall'azione del mondo esteriore; e lo spirito loro, tutto assorto nel senso, non può riporre altrove il suo ideale che negli oggetti e nei fenomeni stessi della natura. Un' esperienza grossolana e superficiale fa credere all'uomo, che li esseri, all'influsso de' quali è suggetta la sua vita, sieno tutti cause prime e libere di quanto gli avviene e di ben e di male; e quindi nella sua fantasia li anima, li personifica, li idoleggia; presta loro un'intelligenza, una volontà, come la sua; li dota delle passioni medesime, da cui sente agitato sè stesso; ed offre loro doni e preghiere per placarli, per sedurli, per renderli propizj al suo desiderio e pietosi al suo dolore. Quindi il feticismo e il sabeismo, culto delle cose materiali. Il sole, la luna, le stelle, la terra, l'aqua, il fuoco, l'aria, le meteore, le piante, li animali apparivano all' uomo come forniti d' una secreta potenza, che aveva intime, continue, e fatali relazioni con la sua propria esistenza; ed egli ravvisava ed adorava in loro il suo ideale, il suo Dio.

Ma con l'andar del tempo lo spirito umano cessa di estrinsecarsi tutto nelle impressioni dei sensi, e comincia a ripiegarsi nella propria coscienza. Alla sensazione s'accompagna più distintamente l' idea; la fantasia cede a poco a poco all'intelletto; la ragione divien consapevole di sè stessa; con la riflessione

nasce la critica, si svolge la facultà di astrarre e di generalizzare, dell'analisi e della sintesi; e l'uomo s'accorge bentosto, che li enti fisici non sono già cause prime e libere, ma soltanto cause seconde e fatali, anch'esse rette e dominate da un principio superiore, onnipotente, ma nascosto. Allora il culto della materia è finito; la ragione non può più riconoscere il suo ideale nei fenomeni esterni; lo ripone invece nelle sustanze, nelle forze, nelle leggi arcane, che li producono; con l'imaginazione le poetizza ancora e le personifica e le incarna in altretanti Numi; e rende loro il tributo della sua adorazione. Quindi il politeismo e l'idolatria, che facevano Dei, in luogo de'fenomeni corporei, l'essenze occulte; in luogo degli astri, delle piante, degli animali, le virtù ed i vizj, le scienze e le arti, le facultà delle spirito e le forze della materia; e popolavano di genj mitici e misteriosi non solo questo, ma anche un altro mondo.

Siffatto lavoro, parte poetico e parte scientifico, promovea fratanto l'educazione dell'Umanità. Cessato il predominio della sensazione, temperato l'impeto della fantasia, acquistata l'abitudine del raziocinio, costituite le scienze e le letterature, stabiliti ordini sociali ed instituti civili, potè l'uomo inalzarsi ad un metodo più rigoroso di critica, ad una comprensione più larga e più profonda della natura; e si persuase, che il culto de'suoi Dei psicologici non era meno assurdo che quello delli Dei materiali, poichè negli uni come negli altri era impossibile di trovar effettuato il suo ideale. Meditando la repugnanza intrinseca della formula stessa di pluralità delli Dei, giunse a riunire in una sintesi universale e suprema tutti li attributi, tutte le forze, tutte le realità, che i fenomeni mondiali e principalmente i suoi proprj atti gli avevano rivelato. Quindi il monoteismo, culto di un solo Ente supremo, causa prima ed assoluta dell'universo, in cui non vengono più separatamente perso-

nificati i singoli enti o fenomeni sensibili, nè le singole potenze e proprietà della natura e dell'uomo; ma bensì vien rappresentata l'essenza stessa dell'Umanità, sublimata ad un grado ideale, infinito di perfezione.

Laonde il processo della costruzione dei dogmi religiosi è sempre lo stesso: personificazione poetica, fantastica, simbolica di un sentimento e di un'idea. Ma questa personificazione prende a ciascun'epoca un carattere diverso, secondo la diversa forma che prende l'antinomia radicale, originaria, che l'uomo da prima sente in confuso, e poi discerne sempre più chiaramente nella natura stessa delle cose: antinomia, i cui termini nel primo periodo, momento, o ciclo della vita umana appariscono principalmente sotto la nozione o relazione di causa ed effetto; nel secondo, di astratto e concreto; nel terzo, d'infinito e finito. E diverso altresì, per conseguente, è il carattere che assume via via la religione, la quale si può dire fisica da principio, e indi a mano a mano mitologica, teologica, metafisica, cioè sovranaturale. Ma anche il regno del sovranaturalismo ha oggimai compiuto il suo corso, e il nostro secolo è destinato ad inaugurare la religione della natura, della scienza, e dell'Umanità.

CAPITOLO VI.

Creazione del mondo.

È nota la dottrina dei teologi cristiani circa l'origine del mondo: Dio lo ha creato con un atto della sua libera volontà. E sono pur noti li argumenti, su cui fondasi questa dottrina: essi consistono nel dimostrare, che il mondo non può esser eterno, ma

deve necessariamente aver avuto un principio, ossia che dev'esserci stato un primo momento, in cui cominciò ad esistere il mondo che avanti non esisteva, o era nulla. Ora il passaggio dal nulla all'esistenza non può farsi che in virtù d'una causa prima ed assoluta, la quale dia non solo i modi dell'essere, ma l'essere stesso a ciò che di non-esistente diviene un ente, di nulla ch'era comincia ad essere qualche cosa. Un tal atto s'appella propriamente creare: dunque il mondo fu produtto da Dio per creazione.

Ma questa teorica della creazione può venir accettata dalla critica, siccome vera e certa? Può soddisfare all'esigenze della ragione meglio d'ogni altro sistema? No; e anch'essa rompe contro difficultà inestricabili. Finchè i teologi argumentano per combattere l'eternità del mondo, e provare l'assurdità del decorso di un tempo infinito, cioè d'un numero infinito di momenti, hanno tutte le ragioni, e discorrono a maraviglia. Ma che cosa ne possono inferire? La repugnanza di quei sistemi, che muovono dal concetto d'una materia eterna; e sta bene: l'ipotesi del materialismo e del panteismo non regge alla critica, ne siamo convinti anche noi. Ma che perciò? Quando poi essi scendono ad inferirne la verità e la realtà della creazione, non fanno un salto mortale? non cadono anch'essi in un'ipotesi, che per ogni verso repugna? Infatti:

1° L'atto creativo di Dio o è eterno come lui, o no. Se eterno, dunque è eterno anche il mondo; ed è falso ch'esso abbia incominciato ad esistere. Se non è eterno, dunque v'ha in Dio distinzione e successione di atti; ed è falso ch'egli sia immutabile, semplicissimo, atto puro, ed assoluto.

2° L'atto creativo o è l'essenza stessa di Dio, o no. Se sì, dunque alla creazione convengono li attributi stessi che ha l'essenza di Dio; l'una è necessaria ed infinita come l'altra; e il mondo è Dio. Se

no, dunque v'ha in Dio un atto, che si distingue dalla sua essenza; egli non è più l'ente semplicissimo, l'atto puro; non è più Dio.

3° L'attributo di creatore o appartiene all'essenza medesima di Dio, o no. Se le appartiene, dunque Dio crea, perchè è; la non-creazione repugna tanto, quanto la non-esistenza di Dio: l'esistenza del mondo è così necessaria, come quella di Dio; ed il mondo è coeterno a Dio. Se non le appartiene, dunque Dio acquistò co'l tempo un attributo che prima non aveva; divenne ciò che non era: prova di fatto che non era immutabile, perfettissimo, assoluto; non era Dio.

4° Il concetto stesso di creazione è assurdo. Perocchè la creazione è un atto; ogni atto è un rapporto; ed ogni rapporto implica la coesistenza di due termini. Questi due termini, per rispetto al rapporto di azione, sono il subjetto che la fa, e l'objetto in cui si compie. Dunque, in virtù del principio di causalità, non c'è azione possibile senza il concorso dei due termini che ne sieno il subjetto e l'objetto. Ora nell'atto creativo si ha bene il primo termine, il subjetto, che è Dio; ma il secondo, l'objetto, nè si ha, nè si può avere; poichè egli non può essere nè in Dio, nè fuori di Dio. Non in Dio: perchè come semplicissimo ed uno esclude ogni pluralità di termini; come infinito ed assoluto non può ricevere modificazione di sorta; e come causa non può essere effetto di sè stesso; altrimenti dovrebbe esistere e non esistere nello stesso tempo. Non fuori di Dio: perchè al momento della creazione, fuori di Dio non havvi altro che il nulla, e il nulla non può farsi oggetto di nulla. Dunque nell'atto creativo non si può ammettere alcun oggetto preesistente; e quindi manca in esso un termine essenziale di ogni azione. Quell'atto pertanto non può stabilire un rapporto dacchè non ci rimane altro che il subjetto; e la

legge, la ragione, la possibilità dell'atto stesso non è più. La creazione adunque è in sè stessa repugnante.

5° Ed è parimente un assurdo per rispetto al motivo principale, che le assegnano i sovranaturalisti. I quali dicono, che essa è da parte di Dio un atto di bontà, cioè d'amore: ma ogni atto d'amore implica, oltre il subjetto amante, un objetto amato; e nella creazione dov'è quest'objetto? O l'amore creativo ha per objetto Dio stesso, o no. Se l'objetto amato è lo stesso Dio, dunque da un lato Dio crea sè stesso, perchè egli stesso è l'objetto del suo amore creante, o del suo atto creativo; è il creatore insieme ed il creato; esiste e non esiste ad un tempo: dall'altro, la creazione del finito è impossibile; perchè nell'atto creativo si ha un subjetto amante che è infinito, un objetto amato che è pure infinito; e la relazione fra due termini infiniti non può essere evidentemente cosa finita. E se l'objetto amato non è Dio stesso, sarà dunque o il nulla, o un ente finito. Il nulla, no; perchè non ha proprietà alcuna, nè attiva nè passiva, nè di subjetto nè d'objetto: un ente finito, nemmeno; perchè prima d'essere creato dovrebbe esistere, cioè, esisterebbe e non esisterebbe nello stesso tempo. Dunque la creazione repugna tanto per il suo motivo, quanto per sè stessa.

6° Da ultimo, non si può attribuire a Dio l'azione se non a quel modo che gli si attribuisce la vita, l'intelletto, e l'amore, cioè co'l metodo d'induzione, che argumenta le proprietà di Dio da quelle del mondo e dell'uomo. Ma stando a questo processo, come mai la ragione potrebbe concepire la creazione d'una sustanza qualunque per via d'un semplice atto di volontà o d'amore di Dio? La volontà umana è bensì un modo d'attività, che si esercita e dentro e fuori dell'uomo, ma non muove, non modifica, se non ciò che esiste; non opera che su li enti; e non produce, nè può produrre alcun ente. Però il fatto

della creazione d'una sustanza in virtù di un atto della volontà, trascende i limiti di ogni esperienza possibile. Non si può dunque dalla natura degli atti della nostra volontà, nè di verun altro agente reale, indurre il fatto, nè il concetto della creazione delle cose per un semplice atto del volere di Dio. Ad imaginare quest' atto miracoloso, i teologi dopo avere stabilita la natura di Dio su la pretesa rassimiglianza di lui con l'uomo, son costretti a tirar fuori una diversità, anzi un' opposizione fra la potenza di essi due. Ma posto appena che la volontà umana non possa fare in piccolo ciò che Dio fa in grande, ogni via per procedere dall'uomo a Dio è chiusa; l' analogia fra l' uno e l'altro è spezzata; il filo dell'induzione, a cui sta sospesa tutta la teologia, è rotto. Rotto questo filo, non rimane più altro sostegno al sovranaturale che la fantasia, l'ipotesi, l'autorità; e però la creazione trasformasi in dogma, e si coprono co'l velo misterioso della parola e della fede divina tutte le contradizioni e le assurdità di questa teorica cristiana.

— E pure la creazione ha continui riscontri nell'esperienza quotidiana. Non vediam noi, che per l'azione degli agenti finiti cominciano ad esistere cose, che prima non avevano esistenza alcuna? La natura s'arricchisce e s'adorna ognora di nuovi effetti, lo spirito umano produce nuovi pensieri e nuovi desiderj, i quali appunto si dicono nuovi, perchè prima eran nulla, e poi sono qualche cosa. Tanto più adunque potrà far Dio, la cui potenza è infinitamente maggiore. — Non par credibile, in verità, che di tali fanciullaggini si dilettino scrittori, i quali vantano un diploma di maestri in divinità; e che se ne valgano per sostenere le fondamenta stesse d'una religione, a cui vogliono appropriare il titolo di divina per eccellenza. E che mai, se il cielo salvi, che han mai da fare le opere della natura e

dello spirito con la creazione? O quale analogia può mai sognarsi tra quelle e questa? Quelle non sono mai altro che modificazioni d'una materia o d'un principio preesistente; non consistono giammai nel trarre nuovi esseri dal nulla, ma nello stabilire nuovi rapporti fra esseri dati. Così nella generazione delle piante e degli animali, come nella formazione dei concetti e dei sentimenti, i due termini essenziali d'ogni azione, un subjetto che la fa, ed un objetto che la riceve, forza e materia, intelletto e senso, non mancano mai; ed i nuovi rapporti che si manifestano, i nuovi fenomeni che avvengono, non escon mai dal nulla, ma sempre da fenomeni e rapporti precedenti, nei quali è sempre la ragione dell'esistenza dei susseguenti. Nulla però e nella natura e nell'uomo comincia ad esistere in senso assoluto; e quindi la legge di causalità si verifica costantemente in tutte le azioni naturali ed umane. La creazione invece non è una modificazione, una trasformazione, uno sviluppo, un rapporto novello di esseri preesistenti, ma è la produzione sustanziale degli esseri stessi; e quindi è azione senza un oggetto, è rapporto con un solo termine, è un assurdo.

E vedete fino a qual segno i pregiudizj e l'interessi religiosi acciechino questa razza di gente infallibile. In una pagina, per dimostrare la possibilità della creazione invocano l'esempio dello spirito umano, il quale produce da sè cose che prima non esistevano. E nella pagina seguente, per confutare un eclettico, il quale facea tipo della creazione l'atto dello spirito umano, insegnano che quell'esempio è uno sproposito; perchè qualunque atto del nostro spirito non è che una modificazione di lui stesso, cioè di un subjetto che preesiste sempre, e che trae l'azione sua, non dal nulla, ma da sè stesso: laddove nella creazione, Dio non è mica il subjetto del mondo, nè il mondo è una modificazione di Dio; ma è Dio che

gli dà l'esistenza fuori di sè, traendolo dal nulla, e non da verun subjetto, germe, o principio, che avanti esistesse. La risposta, come ognun vede, non patisce replica; ma quadra a capello, non tanto contro l'eclettico francese, quanto contro i teologi cristiani, i quali si confutano così da sè medesimi con una ingenuità, che sente del prodigioso, ed è tutto quanto v'abbia di veramente sovranaturale nel loro sistema.

La forza degli argumenti, che combattono la creazione, e la dimostrano imcompatibile co'l concetto dell'Ente necessario ed assoluto, è tale e tanta, che i teologi stessi ne rimangono un po' imbarrazzati e sgomenti. Perocchè, ridutti al punto di dover conciliare insieme la libertà e la contingenza della creazione con la necessità e l'immutabilità di Dio, incominciano a confessare la somma difficultà della questione; e innanzi di accingersi a risolverla, ci sciorinano una patetica omelia su la necessità di contenersi entro i confini della scienza umana; su la temerità scandalosa di coloro, che vorrebbero comprendere e spiegare tutti i misteri della divinità; di coloro, che pervenuti a conclusioni, le quali prese separatamente sono legitime, ma confrontate insieme pajono incompatibili, le negano tutte, in luogo di tutte affermarle, benchè il mutuo loro nesso ed accordo ci sfuga. Ma queste son prediche e ciance fuor di proposito. Se v'ha chi si meriti davvero la taccia di voler troppo conoscere e spiegare tutti i misteri di Dio, non è certamente il razionalismo, il quale anzi cerca di eliminare Dio dalla scienza, appunto perchè trascende il nostro intelletto, ed è non che sopra, bensì contro della natura e della ragione; ma è piuttosto la teologia, la quale ficca il suo Dio da per tutto, e presume di vederlo e di udirlo, e ne definisce l'essenza e li attributi, ne classifica le idee ed i voleri, ne riferisce i decreti e le azioni, ecc. ecc. Imparino prima i teologi ad essere più modesti, a riconoscere dove

occorra la propria ignoranza; e allora potranno raccommandare agli avversarj le leggi della discrezione. Ma finchè persistono a volere spacciarsi maestri d'una scienza positiva di Dio, non han diritto di eludere le objezioni con un appello all'incomprensibilità delle cose divine, ed han sempre l'obligo di rispondere senza tali preamboli, nè ambagi, nè smorfie. — Due attributi, che reciprocamente si escludano, non possono convenire insieme allo stesso ente: dunque la critica ha ragion di negare la creazione, nella quale vengono a cozzo tra loro li attributi di Dio, se pure la teologia non riesce con le sue distinzioni a mettere la pace fra loro. Vediamo però in qual modo essa pretenda di poterli riconciliare. Ecco la sua teorica:

— Nella creazione son-da distinguere diligentemente due cose: l'atto divino in sè stesso o nella sua entità intrinseca, ed il suo termine esteriore. Ora l'entità dell'atto creativo s'identifica con la stessa natura divina, ed è egualmente necessaria, immutabile, assoluta. Ma il termine estrinseco dell'atto creativo non è che un semplice rapporto al creato, ed è com'esso contingente, mutabile, relativo. Quindi ciò che nella creazione v'ha di temporaneo, di finito, non è l'atto di volontà con cui Dio decretava l'esistenza del mondo; ma il mondo stesso, che passava dal non-essere all'essere, ed aggiungeva a Dio, non un nuovo grado di realtà, di perfezione intrinseca, ma soltanto la nuova denominazione estrinseca di creatore. Dunque la contingenza della creazione non osta punto alla natura di Dio. — Ed anche questa distinzione è sofistica e sdrucita, come tutte le altre. In primo luogo, essa non distingue semplicemente due aspetti o rapporti di uno stesso atto, ma li divide e separa, e ne fa due cose talmente differenti, che l'una possa stare e realmente sia stata senza dell'altra; poichè l'entità dell'atto creativo sarebbe eterna come Dio, ed il suo termine temporaneo come il mondo.

In secondo luogo, l'entità dell'atto creativo implica necessariamente il suo termine; giacchè un atto creativo, che non crei nulla, è un controsenso: dunque il termine della creazione non può concepirsi se non come simultaneo con l'atto creativo, e dovrebb' essere eterno com'esso. E da ultimo, resta sempre che l'atto creativo in sè, o nella sua entità, è Dio stesso: dunque è tanto necessaria la creazione, quanto l'essenza di Dio; poichè l'una s'identifica assolutamente con l'altra. Dire infatti che la creazione è libera, significa chè Dio poteva non creare; e tolta la creazione, è tolto insieme l'atto creativo. Ma l'atto creativo è Dio; dunque senza la creazione Dio non esisterebbe: dunque o non esiste Dio, o la creazione è necessaria.

L'ipotesi cristiana però tanto vale a spiegar l'origine dell'universo, quanto le altre: nessuna può passare nel crogiuolo della critica senza cadere nell'assurdo. Savio consiglio pertanto si è di riconoscere una volta, che l'origine prima ed assoluta delle cose non appartiene agli ordini della scienza; e che tutti i sistemi inventati ed inventabili per ridurla a teorica non sono e non saranno altro mai che ipotesi, più o meno ingegnose, ma prive sempre d'ogni valore positivo e dottrinale.

Dopo questa discussione speculativa, non fa mestieri che imprendiamo una critica particolare delle varie cosmogonie, che vennero costrutte insieme co' varj simboli religiosi. Delle altre ha fatto una rigorosa ed acre censura la teologia cristiana; e della sua, che è la cosmogonia mosaica, fa abbastanza la satira e la caricatura il racconto stesso della Genesi. Incredibili sono li sforzi degli apologisti per accordare le idee di Mosè con i risultati progressivi delle scienze; ma a che sono riusciti? A mettere in maggior luce la difficultà, anzi l'impossibilità dell' impresa. Se io volessi dare alla controversia il tono dell'ironia, qui

avrei bel gioco; poichè solo i tre primi capitoli della Bibbia mi fornirebbero tale un'iliade, non dico di errori, ma di favole grossolane, puerili, ridicole, da far toccare con mano che a crederle dettate espressamente da Dio ci vuole una fede ben cieca, e sorda, e muta davvero! Ma io mi contenterò di appellarne al giudizio di quanti leggano la Bibbia con li occhi proprj, di buona fede, senza opinioni preconcette, e su la scorta del senso commune: dicano essi se quel racconto meriti d'essere attribuito ad una speciale rivelazione di Dio. Certamente non potrebbe oggidì tolerarsi in bocca d'uno scolaretto, quel linguaggio, che i preti spacciano per parola divina e verità assoluta: e lo spirito di Dio, che se ne va a passeggio su per l'aque; la vôlta del cielo, che divide le aque di sotto da quelle di sopra; il sole e la luna appiccati in cielo a guisa di fanali; Dio, che impasta il corpo dell'uomo, e gli soffia l'anima per le narici; un albero, che contien ne' suoi frutti l'elisir della vita immortale; un altro, che infunde la sapienza per organo del ventricolo e mediante una buona digestione; Dio, che mena tutte le bestie innanzi ad Adamo, e gliele fa battezare ad una ad una co'l proprio nome; il sonno, che Dio manda ad Adamo per rubargli una costa, e fabricarne la donna; il serpente, che tiene conversazione con lei, e la seduce; l'uomo e la donna, che odon la voce di Dio, e sentono i suoi passi per il giardino; e Dio, che fa da sarto ad Adamo e ad Eva, e fabrica loro una tunica di pelle, ecc. ecc. Se questa non è mitologia, ma teologia cristiana, per fermo anche le favole d'Esopo e di Fedro, e i miti di tutti i sistemi religiosi potrebbero passare per fatti dogmatici e per teorie cristianissime. Dato che parli un serpente, non possono tanto meglio parlare i lupi e i cani, i cavalli e le scimie? Ammesso un cielo, che serve di tenda alla terra; un Dio, che favella con la sua lingua, e passeggia con le sue gambe, e lavora

con le sue mani, e soffia co'l suo respiro; un uomo formato di terra, e la donna di una costa dell' uomo: si può ben ammettere del pari e l'uovo d'oro che Brahm depone nelle aque primitive, e nel quale nasce Brahma, che si riposa su'l calice del lotus, finchè il Padre gli mostra in sè medesimo il prototipo dell' universo, e gli dà il potere d'effettuarlo; — e il tempo eterno, da cui escono Ormuzd e Ahrimane, quegli autore delle cose buone, e questi delle cattive; — e il sonno di Amone in mezzo al caos, ove s'aggirava lo spirito, suo figlio, con un uovo in bocca, da cui doveva scaturire l'universo; — e il Tao, che produce l'uno; poi l'uno che si divide in due, maschio a femina, onde nasce il tre che è l'armonia, e dalla loro triade l'universo; — e il Giove, padre delli Dei e degli uomini, con tutta la famiglia delle divinità che gli facean corteggio nell'Olimpo; ecc.

All'incontro, posto che la mitologia degli Ebrei non debbasi pigliar alla lettera, ma interpretare benignamente siccome un' allegoria o un simbolo di dottrine più razionali e più conformi all' insegnamento della scienza; dovrassi applicare il medesimo sistema d'interpretazione alla mitologia degl'Indiani, de' Persiani, degli Egizj, de' Chinesi, dei Greci, dei Romani; e ne scomparirà ogni favola, ogni leggenda, nè rimarrà più che qualche teorica di storia naturale. Insomma le cosmogonie religiose e rivelate hanno tutte lo stesso valore: son tutte mitologiche, se si prendono in senso letterale; e possono tutte divenire scientifiche, se s'interpretano in guisa da farle significare quel che si vuole.

La dottrina cristiana non può trarre adunque dalla sua Bibbia verun argumento, che le assicuri il privilegio d'una rivelazione divina, a preferenza di tutte le altre religioni; poichè le altre tutte hanno eziandio la loro Bibbia, che spiega l'origine e la formazione dell'universo per via di racconti, i quali non

sono nè più ragionevoli, nè più assurdi che quelli della Genesi di Mosè. Siffatti racconti significano soltanto il bisogno, che sentiva l'uomo fino dall'infanzia della società, di dare una soluzione qualunque al gran problema della vita: problema, che s'affaccia all'intelletto, tosto ch'esso comincia a riflettere su lo spettacolo maraviglioso del cielo e degl'infiniti astri che lo ammantano, della terra e degli svariatissimi esseri che la ricoprono; e domanda a sè stesso: qual è l'origine di tanti portenti? Oggi lo scienziato risponde, che la non può determinarsi ancora; perchè presuppone, giusta le belle considerazioni di Alfredo Maury su la *Cosmogonia,* un' infinità d'altri problemi subalterni e secondarj, finora insoluti ed insolubili; e costituisce, non il principio, sibbene la meta ultima dell'umano sapere, la sintesi estrema che dovrà coronare tutte le investigazioni, le analisi, l'esperienze, onde l'uomo sarà penetrato nell'anima della natura, e ne avrà classificati tutti i fenomeni, definite tutte le forze, svelati tutti i segreti. Ma questo linguaggio era ignoto ai popoli e agl'individui dei primi tempi. Allora l'imaginazione tenea luogo d'ogni funzione conoscitiva; e mal sapendo resistere al pungolo della curiosità, l'uomo suppliva al difetto d'osservazione con qualche concetto più o men verosimile; e quanto più era ignorante delle cause e delle leggi de' fenomeni, che vedeva succedersi dentro e fuori di sè, tanto era più ardito nelle sue fantastiche costruzioni; poichè non sentivasi vincolato, impedito da veruna di quelle condizioni, che più tardi la scienza, a mano a mano che avanzava nella cognizione dei fatti, imponeva alla soluzione definitiva del problema delle origini.

Poi all'energia imaginativa s'aggiunse il sentimento religioso. Le religioni tutte avendo per iscopo di insegnare all'uomo, quale sia la sua missione su la terra, quali i suoi rapporti con l'Ente superiore, che si

suppone causa prima dell'esistenza di lui e di tutte le cose, dovettero pur determinare in qualche modo e l'origine e la fine dell'Umanità e dell'universo; e proporre quindi una soluzione del problema, ed una soluzione conforme alla sua natura, cioè dogmatica, assoluta. Così vennero costruite le storie della creazione, le cosmogonie, che tengono luogo d'introduzione in quasi tutti i codici religiosi dell'antichità; che erano spiegate nei collegj segreti degli egiziani e dei druidi, nei misteri della Grecia, e nelle dottrine esoteriche delle vecchie sêtte filosofiche e religiose. Ma queste cosmogonie qual valore possono aver mai per la scienza? Lungi dall'esser fondate sopra osservazioni positive, e costituire un sistema d'induzioni legitime, tratte dalle leggi scoperte e note della natura, esse non sono altro che concepimenti dell'imaginazione, o per lo meno dell'intelletto ignorante. Ciò che non è possibile oggidì, come mai lo sarebbe stato or fa due, tre, o quattro mille anni, quando non possedevasi ancora quel tesoro di cognizioni astronomiche, geologiche, fisiche, mecaniche, chimiche, fisiologiche, e storiche, di cui si fece via via l'acquisto? Qualunque però sia stata la riverenza dei popoli e la credenza del vulgo a quei racconti cosmogonici delle Bibbie antiche, la scienza non deve e non può tenerne conto alcuno.

Ma non maravigliamoci della loro esistenza; non accusiamo i loro autori. L'origine dell'universo e di noi stessi è una questione così importante per l'uomo, ch'egli di buonissim'ora si sentì irresistibilmente inclinato a ricercarne una soluzione. L'impazienza, così naturale in lui, di penetrare il mistero della creazione non potea contentarsi dello scetticismo, in cui la ragione gli avrebbe prescritto di contenersi a quell'epoca d'ignoranza. Non poteva contentarsi di dire seco stesso: — I miei nepoti più tardi ne sapran qualche cosa; ma io per me l'ignoro

affatto. — La curiosità medesima, che incessantemente sospinse l'ingegni alle meditazioni della filosofia e alle investigazioni della scienza, dovea primitivamente trascinarli al tentativo di sollevare il velo, che nascondeva la culla dell'Umanità e della natura. E poichè la ragione non potea nulla, le venne in soccorso l'imaginativa, la quale inventò una cosmogonia, che servì poscia come di nocciolo alla costruzione della scienza; giacchè da quella ipotesi mitologica si presero le mosse per riunire i fatti, paragonarli, classificarli; per correggere a poco a poco i primi errori, e surrogare di mano in mano con i fatti verificati dall'osservazione quelli creati dalla fantasia.

E che un tal procedere fosse pienamente conforme alla legge di natura, ne abbiamo una prova continua sotto li occhi. Vedete il bambino: egli interroga senza posa; vuol sapere la ragione e la cagione di tutto; e sovente il padre, nell'impossibilità di fargli comprendere fenomeni, che eccedono la scarsa portata della mente infantile, è costretto a soddisfargli con risposte grossolane, che almeno valgano ad attutire la smania della sua curiosità e ad appagare l'ardore della sua imaginazione.

CAPITOLO VII.

Providenza di Dio.

Alla teologia cristiana non è bastato di dogmatizzare su l'origine del mondo, ma ha voluto eziandio definire dalla sua catedra infallibile il principio che lo conserva e lo governa, determinando i rapporti precisi del creatore con l'opera sua. E chi non ha letti o uditi i panegirici, con cui li apologisti cantano le glorie e le maraviglie della sua Providenza? Chi non conosce le magnifiche descrizioni, ch'essi

ci fanno dell'ordine stupendo che regna nell'universo, e che attesta con segni visibili e palpabili la cura infinita di Dio nel regolare tutto, provedere a tutto, e tutto far concorrere al suo fine? Un tanto sfoggio d'eloquenza e di poesia, che può avere molti pregi letterarj, ha però sempre un difetto logico ed assai grave: esso non prova nulla.

Che vi sia in tutta la natura una legge universale, che governa la produzione e la successione de'fenomeni, e presiede a quell'intreccio mirabile di cause e d'effetti, che costituisce il mondo fisico e morale; non siamo noi quelli, per fermo, che voglian negarlo, giacchè si tratta d'un fatto, di cui ciascuno è parte e testimonio ad un tempo. Ma la providenza, come l'intende il misticismo cristiano, è tutt'altra cosa: è l'azione immanente, con cui Dio da tutta l'eternità ha disposto ed ordinato ogni cosa al fine da lui prestabilito; sicchè tutto quanto si fa da qualunque cosa, in qualunque modo, luogo, e tempo, cade tutto sotto l'ordine eterno da lui inteso e voluto. Ora, la providenza così definita diviene un concetto non men vano e chimerico che quello della creazione e di tutti li attributi di Dio; perciocchè essa pure suppone in Dio una personalità, dotata d'intelletto e di volontà libera: supposizione, che abbiamo provata irrazionale e repugnante.

Ma ci sono altri argumenti particolari, che combattono e distruggono dalle fondamenta la teorica della providenza; e ne accenneremo due, che li compendiano tutti.

Il primo si è l'opposizione intrinseca ed assoluta, che corre fra questa providenza di Dio e la libertà dell'uomo. Imperocchè o l'ordine stabilito da Dio ab eterno si suppone necessario: e allora tutti li atti dell'uomo sarebbero predeterminati e fatali, come i fenomeni della natura; e la legge morale governerebbe l'Umanità così ciecamente, come la legge me-

canica i movimenti dei corpi, o la legge chimica le combinazioni degli atomi: il concetto stesso di libertà diventerebbe un controsenso. — O non si suppone necessario per ciò che spetta all'uomo: e allora si salva benissimo la libertà umana, ma si perde la providenza divina; poichè l'Umanità rimane arbitra delle proprie sorti; la legge sociale è opera sua, e non di Dio; un ordine prestabilito ab eterno per lei non è più possibile: lo stesso concetto di providenza tornerebbe un assurdo.

La contradizione della providenza e della libertà è così manifesta, che i teologi non ardiscono disimularla affatto; e tentano tutte le vie, fanno tutti li sforzi imaginabili per eluderla: ma invano. Rispondono alcuni, che Dio nel prestabilire le leggi dell'universo ha ordinato tutte le cose conforme alla propria natura: necessariamente le cose necessarie, e liberamente le libere. — Ma questi son giochi di parole, e non ragioni. Che cos'è questo libero ordinamento? L'uomo può o non può dipartirsi da quello che è preordinato? Se non può, la sua azione non è libera; e se può, non è predeterminata.

— Può e non può, replicano essi. Non può, se parlasi di *potenza conseguente* all'atto (cioè, *in senso composto*); perchè dopo essersi determinato ad agire, e nell'atto stesso di agire, non è più libero di non agire: altrimenti egli dovrebbe avere l'assurda facultà di fare e non fare tutto insieme la stessa cosa. Ma può, se trattasi di *potenza antecedente* all'atto (cioè, *in senso diviso*); perchè avanti di determinarsi è sempre libero di prendere qual determinazione gli piace. — Si vede proprio che il bisogno delle distinzioni porta i teologi fino alla monomania; e mette loro in bocca un gergo, che par nato fatto per insultare al senso commune. E che cos'è questa mostruosità d'una potenza conseguente all'atto? Quando si disputa del potere o non poter far una

cosa, dov'è l'imbecille che metta in questione, se intendasi prima o dopo che la cosa sia fatta? La potenza non esiste se non come anteriore all'atto; giacchè attuata che sia, chiamasi appunto atto, e non più potenza. Si tengano adunque per loro uso quel giojello d'una potenza conseguente, cioè di una potenza che non è potenza; e ci parlino dell'antecedente, che è la sola potenza di cui possa ragionarsi fra gente sensata. Or bene, noi torniamo al nostro dilemma: questa potenza l'abbiam noi, o non l'abbiamo? Se sì, dunque l'Umanità è autonoma, si governa da sè stessa; la providenza di Dio è un sogno; regina assoluta del mondo è la libertà. Se no, dunque è un sogno la libertà; l'uomo non è che lo strumento cieco, l'esecutore fatale di una legge decretatagli ab eterno; solo ed unico autore d'ogni cosa e di ogni azione è Dio.

— Ma li atti umani, ripigliano altri, cadono sotto la providenza, non come effetti da Dio stesso predeterminati, bensì come eventi da lui preveduti; onde l'ordinamento di Dio li precede quanto alla durata, perchè esso è eterno, e quelli temporanei; ma non quanto alla determinazione, essendo essi ordinati da Dio, perchè l'uomo li farà liberamente; e non già fatti dall'uomo, perchè Dio li abbia preordinati. — Ed a questo modo non si difende la providenza: si distrugge. L'ordine umano adunque non sarebbe più un effetto della potenza e sapienza di Dio, ma della volontà e virtù dell'uomo; giacchè allora non si potrebbe più dire; l'uomo obedisce all'ordine di cose, che Dio ha prefisso; ma si dovrebbe dire: Dio ha sancito quell'ordine di cose, che piaceva all'uomo. Laonde fra Dio e l'uomo sarebbero scambiate le parti: Dio dipenderebbe dall'uomo, e non più l'uomo da Dio; cioè, sarebbe l'uomo che provede a Dio, e non già Dio all'uomo. E son teologi, sono cristiani, sono pii, costoro, che a furia di sillogismi e distin-

zioni concludono sempre alla negazione di Dio, perchè sempre lo riducono all'assurdo! E noi siamo empj, scettici, atei, noi, che rifugiamo per sistema da queste enormezze, ed amiam meglio confessare, che delle cose extramondane e sovranaturali non possiamo saper nulla, anzichè pretendere di saperle e insegnarle in onta all'evidenza della logica e al grido del buon senso!

— La providenza, altri soggiungono, influisce negli atti umani, non come effetti da Dio predeterminati, nè solo come eventi da lui preveduti; ma come atti, alla cui produzione concorrono simultaneamente e Dio e l'uomo: Dio in quanto somministra la forza di agire; e l'uomo in quanto si determina da sè ad agire o no, ad agire in questo o in quel modo. Onde cooperano insieme ambidue allo stesso atto; Dio ci mette la forza fisica, e l'uomo la direzione morale. —

siamo sempre da capo; giacchè tutte queste distinzioni son palliativi, che non rimediano a nulla. Che l'azione di Dio preceda, o seguiti, o accompagni l'azione dell'uomo, fa lo stesso: il punto della questione non è lì, ma è nel concetto stesso della providenza e della libertà, che involge una contradizione insolubile. Perciocchè le condizioni dell'atto libero sono:

1. La pluralità degli oggetti da eleggere;

2. La possibilità di eleggerne uno a preferenza degli altri;

3. La dipendenza dell'elezione dal solo potere o dominio intrinseco della volontà, che si determina da sè medesima a questo partito anzichè a quello.

E le condizioni dell'ordine providenziale sono invece:

1. L'unità dell'oggetto, che solo risponde come mezzo al fine prestabilito;

2. L'impossibilità di prefigersi un fine diverso, e però di eleggere un diverso mezzo od oggetto;

3. La dipendenza dell' elezione, in tutto o in parte, dal volere di Dio, che con un concorso o predeterminante o simultaneo coopera a tutti li atti ed eventi anche umani.

Ora, chi non vede l'opposizione rigorosa ed assoluta, che passa tra queste due serie di condizioni? Chi non vede, che le condizioni della libertà escludono quelle della providenza, e le condizioni della providenza quelle della libertà? Finchè adunque il principio di contradizione avrà qualche valore, l'accordo della providenza di Dio con la libertà dell'uomo sarà affatto impossibile; e qualunque ipotesi o distinzione si rechi in campo per conciliarle insieme, sarà sempre condannata ad aggravare la difficultà, e a rendere più insostenibile, più irrazionale il dogma della providenza.

Il secondo argumento contro di questo dogma desumesi dall'imperfezione stessa, che apparisce nell'ordine del mondo, cioè dal male. Sono veramente prodigiosi li studj e li sforzi, che ha fatto l'apologetica per salvar la sua dottrina sovranaturale da un'objezione così grave, e sopratutto così facile, così radicata nel senso commune. Ma che possono mai tutti li sforzi e li studj dell'ingegno umano contro della logica ed a pro di un errore? Il male esiste nel mondo; dunque il mondo non è ordinato e governato da un ente personale, che possa dirsi infinita potenza, sapienza, bontà, giustizia, perfezione: — ecco un raziocinio, che ha sfidato da secoli tutto l'acume della teologia; e che più si ribatte, più si fortifica.

I più dei rivelatori e legislatori antichi non seppero altrimenti evitarne le conseguenze che ricorrendo all'ipotesi di due principj, l'uno autore del bene, e l'altro del male, che sono in perpetua lutta fra loro, e si disputano il dominio dell'universo. Ma questa credenza non potè lungamente resistere alla

critica della filosofia; e i dottori cristiani non tardarono ad abbandonare il dualismo per propugnare esclusivamente la unità della causa prima. L'argumento del male però stava inconcusso più che mai; che cosa dunque gli hanno opposto i difensori della providenza d'un solo Dio?

Hanno opposto primieramente, che la possibilità del male è una condizione della natura stessa di tutte le cose del mondo, la quale siccome essenzialmente limitata, non è possibile che raggiunga mai l'ultimo grado della perfezione, cioè del bene; onde un qualche grado di bene non può non mancarle. E poichè il male non è altro che la mancanza del bene, ne segue ancora, che data l'esistenza del mondo, il male in genere, o come suol dirsi, il male metafisico, cioè la limitazione del bene, non solo è cosa possibile, ma necessaria. — Fin qui andiamo di pienissimo accordo; chè non abbiam mai preteso di far dell'uomo un Dio, o di trasnaturare le cose di loro essenza finite e relative per farle infinite ed assolute. Ma la questione non concerne la possibilità o la necessità del male metafisico, sibbene l'origine e l'esistenza del male che suol denominarsi fisico e morale, cioè dei dolori e de' vizj che tormentano e contristano la povera Umanità. Ora dallo stato presente di miseria allo stato di perfezione infinita ci corre per verità un bel tratto; e dato pure che una certa dose di male sia inevitabile nel mondo, non ne consegue già, che il mondo non potesse o dovesse ordinarsi da un Dio provido e benefico con un sistema di leggi un po' più tolerabile, o un po' meno infelice. Qui sta il punto; perciocchè o Dio può impedire questi mali, e non vuole; e sarebbe iniquo: o vuole, e non può; e sarebbe imbecille; o nè può, nè vuole; e sarebbe imbecille insieme ed iniquo: o può, e vuole; e le cose umane non potrebbero camminare così diabolicamente, come han camminato

per tanti secoli, e mostrano di voler camminare ancora per chi sa quanti altri.

E i teologi hanno risposto: — Quanto ai mali fisici, che Dio assolutamente parlando poteva benissimo impedirli; ma che non poteva realmente farlo, avuto riguardo alla natura delle cose, ed alle sue leggi ordinarie ed universali: dunque non potea nè meno volerlo. E quanto ai mali morali, che Dio poteva certamente impedirli senza ledere punto la libertà umana; ma che pure non volle, perchè non era tenuto. Che poi non ci fosse tenuto, lo deducono da ciò che nessun motivo, nè per parte nostra, nè per parte sua ve lo poteva obligare. Non per parte dell'uomo; poichè il dolore e la morte sono una conseguenza della sua natura: il vizio e il delitto, un abuso della sua libertà, che deve imputare a sè stesso. E non per parte di Dio; poichè in nessuno de'suoi attributi può aver fondamento l'obligazione d'impedire quei mali: non nella sua bontà, perchè Dio ci ha voluto e fatto un gran bene co'l darci l'esistenza e la ragione e la libertà, mercè di cui possiamo usufruttare i suoi doni: non nella sua santità, perchè egli non comanda il male, anzi lo vieta: non nella sua sapienza, perchè egli ottiene i suoi fini anche a traverso delle nostre colpe: e non nella sua giustizia, perchè egli, permettendo anche il male, non cessa di distribuire i premj e le pene in ragione del merito e demerito di ciascuno, e non fa torto a chi che sia, mentre non deve nulla a nessuno. —

Or bene, tutto quest'apparato di sillogismi, in fine de'conti, che cosa conclude? Nulla, e men che nulla. Dio poteva impedire i mali fisici assolutamente, ma non poteva per rispetto alle leggi della natura! Misero sotterfugio! E' le leggi della natura, di grazia, chi le ha fatte? Non dite voi che è lo stesso Dio? Dunque non è la natura, che gli vieta d'impedir il male; è desso, che non ha voluto impedirlo; dacchè

ha costituita la natura con tali leggi, e non con altre migliori.

Poteva similmente impedire i mali morali; ma non volle, perchè nessun motivo ce l'obligava! Sotterfugio ancor più meschino dell'altro! Poichè anzi li argumenti, con cui pretendete di assolvere Dio da quest'obligazione, provano appunto il contrario, mentre non distruggono nè i motivi da parte nostra, nè i motivi da parte sua.

Non i motivi da parte nostra; poichè la natura fisica e morale dell'uomo è tutta opera di Dio: dunque nessuna scusa potete trarne per dispensarlo dall'impedire il male. S'egli non voleva che l'uomo patisse, perchè non gli ha dato un altro corpo? E se non voleva che peccasse, perchè non gli ha dato un altro spirito? Poteva, dite voi: dunque doveva, diciamo noi; dunque è desso il vero e primo autore, ed autore volontario e libero, di tutti i mali.

E non i motivi da parte sua; perocchè,

1.° I doni, che la sua bontà ci ha fatti regalandone l'esistenza e la libertà, sono indegni non solo d'una bontà divina ed infinita, ma anche d'una bontà umana e finitissima. Ponete un padre, che di suo spontaneo e libero arbitrio costituisse la famiglia nelle condizioni fisiche e morali dell' Umanità passata e presente, quando avrebbe potuto, senza alcun suo danno nè stento, liberarla da tante miserie del corpo e dello spirito: e nessuno, che rispetti ancor la coscienza, nessuno potrà chiamarlo buono, nessuno potrà astenersi dal qualificarlo un mostro di crudeltà e di ferocia più che bestiale. Dunque un ordine di cose, che non sarebbe compatibile con una bontà umana, voi volete conciliarlo con una bontà divina?

2° Una santità, che si contenta di vietare semplicemente il male, quando potrebbe realmente impedirlo; e che ai pianti, ai gemiti dell'Umanità ri-

sponde: — Il male che soffrite è colpa vostra, poichè io non lo prescrivo, ma lo proibisco; — meriterebbe piuttosto il titolo di ipocrisia soprafina, poichè la sua avversione al male sarebbe di parole, e non di fatti; sarebbe apparente, e non efficace; e la vera colpa di tutti i mali dovrebbe sempre cadere su di lei, che potea così facilmente rimuoverli; e non su i poveri mortali, a cui è moralmente impossibile di evitarli.

3° Una sapienza, che per ottenere il bene si serve del male, laddove potrebbe conseguire il fine buono anche con buoni mezzi, è una grande stoltezza; e bisogna dire che i pregiudizj vi abbiano pervertito il senno, se non v'accorgete che i vostri panegirici della sapienza divina non sono un' apologia, ma una satira. È dunque una bella gloria, in fede vostra, cavare qualche bene da molti mali, quando si sarebbe potuto evitare ogni male, ed ottenere un bene maggiore?

4° Una giustizia infine, che punisce in altri il male, di cui è dessa la prima origine e la principal cagione, è una superlativa iniquità. Chi dunque ha dato all'uomo una libertà così facile ad essere abusata? Chi gli ha negato quei soccorsi, che avrebbero potuto scamparlo sicuramente da ogni abuso, e senza punto nuocere al suo esercizio? Non è il vostro Dio? Quand'egli pertanto punisce l'uomo perchè ha peccato, lo punisce perchè non ebbe quello ch'ei non volle dargli, o non fece quello che da sè non potea fare. E questa per voi è giustizia?

— Ma Dio non deve nulla a nessuno; e però a nessuno fa torto, se all'uomo nega ciò che non gli deve. — E quest'altra scusa non è un'ignominia e per chi la propone, e per chi l'accetta? Se voi avete due giustizie diverse, una umana, e una divina; allora è inutile ed impossibile ogni discussione, poichè non potremmo intenderci mai. Ma se la giustizia è

una sola ed eguale per tutti; allora, sì signori, Dio è tenuto per giustizia rigorosa a sottrarre l'uomo dalla colpa, e quindi dalla pena. Egli era libero, se volete, di entrare, o no, in rapporti con l'uomo, avanti che gli avesse dato l'esistenza; ma dacchè ha voluto dargliela di suo pieno e puro arbitrio, ha contratto con lui de' rapporti, che la legge di giustizia determina e sancisce; rapporti, che obligano strettamente ambedue le parti, e quella di esse che li ha voluti instituire, più strettamente ancora di quella che deve sopportarli. In questi rapporti dell'uomo con Dio, la legge di giustizia richiede adunque un'applicazione più rigorosa a Dio che non all'uomo, poichè il patto non venne egualmente accettato da ambidue, ma Dio l'impose all'uomo senza che questi fosse in grado di dire, se gli piaceva, se intendeva stringerlo o rifiutarlo. Posto quindi che Dio abbia voluto chiamar l'uomo ad esistere, era tenutissimo a dargli tutto quanto gli occorreva per conseguire con la maggior possibile sicurezza, facilità, e diletto, il fine che gli assegnava. E siccome voi ci ripetete continuamente, che questo fine è la felicità; Dio era dunque obligato a far tutto quanto stava in lui per rendere l'uomo felice. Ma il dolore e la colpa son due condizioni, che intrinsecamente repugnano ad uno stato di felicità; condizioni però, che Dio poteva eliminare: dunque Dio a tutto rigore di giustizia era tenuto a costituire l'uomo esente da colpa e da dolore, per farlo felice. Ma non ha voluto: dunque fu ingiusto ed iniquo. Ma un Dio iniquo ed ingiusto è un assurdo: dunque il vostro Dio che cos'è?......

E l'ultimo ripiego, a cui li apologisti in disperazione di causa s'appigliano, finisce di ruinare la loro teorica della providenza. Imperocchè—lo stato presente di miserie, dicono essi, non è quello, in cui Dio pose per suo libero decreto l'uomo. Ei l'avea creato felice e perfetto di corpo e di spirito,

cioè scevro di ogni infermità fisica e morale; ma è l'uomo, che per colpa sua ha perduto la felicità e la perfezione, e s'è tirato addosso tutto il diluvio di mali che adesso l'opprime. Dolgasi adunque di sè stesso, e non bestemii la bontà, la sapienza, la giustizia del suo fattore.—È questo il colpo di grazia, che voi, difensori incauti e caparbj, recate alla vostra providenza e al vostro Dio. Lasciamo stare la questione o la favola del peccato originale; chè ne avremo da discorrere altrove. Mettiamo eziandio fuori di causa la verità o realtà storica d'un fatto così contrario a tutti i principj e documenti delle scienze naturali e sociali; chè ora quì disputiamo di filosofia, e non di storia. Ma, in primo luogo, con questo appello alla felicità dell'uomo primitivo riconoscete anche voi, che il concetto d'un Dio buono, sapiente, e giusto, esclude dalla sua creazione il male fisico e morale, che al presente tribola e travaglia l'Umanità: dunque l'argumento, che voi traete dall'ordine attuale del mondo per farci credere alla providenza del vostro Dio, è condannato da voi stessi come sofistico e nullo. E riconoscete altresì, che uno stato assai meno infelice ed un ordine di cose meno imperfetto del presente è possibilissimo, senza che per ciò s'imponga a Dio la necessità contradittoria di communicar alle sue opere una perfezione infinita ed assoluta: dunque l'altro argumento, che voi ci opponete, della limitazione essenziale delle creature, e quindi della necessità ineluttabile del male metafisico, è pur da voi stessi rigettato come fallace e inconcludente. Il che, per verità, è già molto; è darci ragione su due punti, che possono dirsi i cardini della nostra controversia.

In secondo luogo, se la giustizia, la sapienza, e la bontà di Dio richiedevano, che l'uomo fosse creato felice; richiedevano del pari, che in istato di felicità fosse mantenuto in perpetuo: altrimenti converreb-

be ammettere, che quello ch' era intrinsecamente buono, sapiente, e giusto in un dato momento, cessasse di esserlo in un altro. Dio adunque, in virtù de' suoi attributi, cioè della sua medesima natura ed essenza, era in debito di far sì, che l'uomo non cadesse dalla felicità nella miseria, dall'innocenza nella colpa, ma anzi che crescesse perpetuamente e indefinitamente nella sua perfezione. L' unico motivo, che potrebbe giustificare la permissione di quella caduta, sarebbe l'impossibilità d' impedirla. Ma questo voi l'escludete; giacchè non osate negare, che Dio potesse conservar l'uomo felice: dunque permettendo la colpa prima e il primo dolore, Dio ha mancato alle leggi di bontà, di sapienza, di giustizia, che formano tutto l'essere suo; cioè, ha cessato di essere Dio, ed è divenuto.... che cosa? Ditelo voi.

Pertanto la dottrina teologica della providenza, come la teoria dogmatica della creazione, non può venir ammessa dalla ragione, senza rinegare sè stessa e le sue proprie leggi.

— Non rimane dunque, ripiglierà taluno, altra scelta che fra il materialismo e il panteismo, o tra il fato ed il caso? — No, rispondiamo; rimane sempre aperta un' altra via, quella segnata dal razionalismo, che è di non isposare alcun sistema, poichè tutti, qual più qual meno, riescono impotenti a soddisfare la critica. Finchè la ragione trovasi chiusa in mezzo a tante incognite, non può e non deve sceglierne veruna a preferenza di verun' altra; perocchè, qualunque ne abbracciasse, commetterebbe una temerità, e peccherebbe contro i canoni elementari della logica e della scienza. Quale sia il principio che ha dato origine al mondo e presiede al suo governo, è un problema che si riduce sempre a quello dell'esistenza di Dio, ed è egualmente insolubile, perchè i suoi elementi escono fuori dei limiti dell' umana cognizione

— Volete adunque che ci rassegniamo ad un perpetuo dubio? — Mai no; non trattasi di dubio, bensì di certezza. Direste forse che un geometra, il quale rinunzia alla ricerca della quadratura del circolo, perchè la riconosce vana ed impossibile, si condanni da sè stesso alle torture sempiterne dello scetticismo? Ora l'impossibilità di risolvere il problema dell'Assoluto vien dimostrata dal criticismo con un rigore, che può dirsi giustamente matematico; onde il riconoscerla non è un adagiarsi nel dubio, ma un riposare su la massima certezza che possa desiderarsi.

— E pure tutti i popoli hanno sempre creduto nella providenza di Dio, come per instinto e sentimento naturale: volete dunque sostenere che ad una credenza, figlia della stessa natura, non abbia da rispondere una realtà, bensì una chimera? — Ma i popoli credono nella providenza, appunto perchè credono in Dio, e come credono in Dio; sicchè il concetto di quella non è che uno sviluppo o un corollario del concetto di questo. Imaginato un Dio a somiglianza dell'uomo, che si comporta nella creazione e nella conservazione delle sue opere a guisa di un artefice umano, il così detto dogma della providenza era bello e trovato. Perocchè bisognava di necessità concepire Dio, come intento a guidare l'universo e ciascuna delle sue parti al fine da lui prestabilito; e per ciò che spetta particolarmente all'Umanità, bisognava figurarsi Dio come un re, la terra come il suo impero, li uomini come i suoi sudditi, e li avvenimenti prosperi od infausti come effetti della sua bontà o dell'ira sua. Quindi lo stimolo a ringraziarlo nella felicità, a supplicarlo nella sventura, quindi le feste e i sacrifizj, con tutti i riti latreutici, eucaristici, propiziatorj, e impetratorj di tutti i culti. Ma questo fatto che cosa prova? Non altro, secondo già n'occorse d'avvertire, che l'antro-

pomorfismo delle religioni rivelate; non altro che la forma sensuale, fantastica, poetica, sotto cui rappresentavano la causa prima; non altro che l'ignoranza, in cui giacevano i popoli, e per la massima parte giaciono tuttora, delle leggi immanenti e fatali, che governano tutta la natura sì cosmica e sì umana. Laonde la fede nella providenza non è spontanea ed innata se non nell'uomo, che si crea un Dio ad imagine sua propria.

Ma sgombrate dall'anima sua quell'illusione, emancipatelo da' suoi pregiudizj, ammaestratelo negli elementi dell'astronomia e della fisica, dell'antropologia e della logica; e di tutta la teorica della providenza non vi rimarrà più che qualche fantasia ad uso dei mitologi e dei poeti.

CAPITOLO VIII.

Spiritualità dell' anima

Due sono le basi principali, su cui la teologia cristiana cerca di erigere la sua teorica del sovranaturale. La prima è l'esistenza e la providenza di Dio; la seconda è la spiritualità e l'immortalità dell'anima umana. Abbiamo già provato quanto l'una fosse poco soda; resta ora ch'esaminiamo se valga meglio l'altra. Incominciamo dalla spiritualità.

Il processo, che tengono i dogmatici per istabilire l'esistenza e la realtà d'un principio spirituale superiore al corpo, è lo stesso che adoperano nel dimostrare l'esistenza e la realtà di un Ente infinito superiore al mondo: provano che il corpo non è l'anima, per dedurne che dunque l'anima esiste, come provavano che il mondo non è Dio, per inferirne che dunque Dio esiste. È un processo, ragionevole per la parte negativa, sofistico per l'affermativa.

Che i fenomeni del mondo non abbiano i caratteri di necessità, infinità, e assolutezza, onde risulta il concetto di Dio, la ragione non ha difficultà veruna ad ammetterlo; ma da questo fatto che è certissimo, conchiuderne l'esistenza reale e positiva d'un Dio, è un salto che nessuna logica, nessuna critica potrà mai autorizzare. Così nella questione presente, che i fenomeni del pensiero non ci offrano i caratteri di estensione, composizione, moto, figura, ecc., da cui dipende il concetto di corpo, la ragione non può dubitarne; ma tra questo fatto, che è innegabile, e l'esistenza reale e positiva d'uno spirito, corre un abisso che niun sillogismo potrà varcare giammai.

Ed invero, tutti li argumenti che s'arrecano in sì gran numero, e con tanta pompa di dialettica e d'analisi, si riducono a questo: che v'ha una cotal repugnanza fra le proprietà del corpo e le leggi del pensiero; e sta benissimo. Chi potrebbe sostenere il contrario? Ma l'unica conclusione legitima, che possa trarsi da tali premesse, è questa: dunque il pensiero non è un fenomeno corporeo, ossia è un ordine particolare di fenomeni, diversi da quelli propriamente detti corporei. E fin quì sarebbesi ragionato a dovere.

All'opposto, non paghi d'una conclusione negativa, i dogmatici saltarono di balzo ad un'altra positiva; che, cioè, il pensiero apparteneva ad una sustanza diversa dal corpo; che una tale sustanza, l'anima, è uno spirito; e che però l'uomo è un composto di due sustanze così distinte, diverse, ed opposte, come lo spirito e il corpo.

Ora questo raziocinio non regge per alcun verso. Primieramente, che cos'è la sustanza? È un ente, essi dicono, che esiste in sè e per sè stesso. Ma se il corpo e lo spirito sono due sustanze, l'uomo non è dunque un ente solo, ma due; e l'unità, l'identità dell'*io* è una chimera.

Inoltre, quella loro definizione basta forse ad aver un concetto chiaro e preciso di ciò che sia la sustanza? Basta sopratutto a provare, che la sustanza è un ente reale, e non un concetto imaginario? Tutt'altro; e dopo i *Saggi* di Carlo Renouvier, la questione è giudicata e finita, senza più bisogno nè speranza di appello. Per sustanza li spiritualisti intendono ciò che sta sotto ai fenomeni; ciò che non apparisce, ma è il sostegno, il *subjetto* di tutto quanto apparisce; onde chiamano sustanza *ciò che pensa, ciò che vuole, ciò che ama*; o vero, *ciò che ha forza, appetito, e percezione in sè*. Ora:

1. La sustanza non è conosciuta fuorchè nel suo attributo. Così nel termine *ciò che pensa*, il noto non è il suggetto *ciò*, ma il qualificativo *che pensa*. Se dunque sustanza vale *cosa in sè*, ne segue che nessuna cosa in sè è nota, e nessuna cosa nota è in sè. L'unica definizione del *ciò*, pronome generale della sustanza, è di essere indefinibile.

2. L'attributo stesso non si manifesta che per i suoi modi. Così noi conosciam bene i *nostri pensieri*, ma non già *il nostro pensiero*, o *il pensiero*; ed il qualificativo *che pensa* non ha valore se non mediante l' accompagnamento di certe condizioni tanto di subjetto, quanto d'objetto. Il pensiero infatti non si può mai pensare se non come *pensiero del tale* o *della tal cosa;* lo stesso avviene della volontà, della forza, e di ogni altro principal attributo della sustanza: dunque nè pur l'attributo è noto in sè.

3. I modi, per la loro stessa definizione, sono nella sustanza e non in sè: non resta più dunque alcuna via di fissare come sustanza, come cosa in sè, una cosa qualunque che si sapia ciò ch'ella sia.

E se è un'incognita assoluta, cioè nulla per noi, la sustanza in genere, lo è assai più una *sustanza semplice*, uno *spirito*. Per semplice intendono ciò

che non è composto di parti; e però, quando definiscono l'anima per una sustanza semplice, dicono quello ch'essa non è, e non già quello che è. E dicono di più una cosa inconcepibile affatto; poichè tutto quanto noi conosciamo e possiam conoscere di reale, non è che un fenomeno; ed ogni fenomeno non è che una rappresentazione, la quale involge sempre un rapporto, e quindi una pluralità di termini, cioè di parti. Dunque l'esclusione di ogni parte equivale all'esclusione di ogni rapporto, di ogni realtà; e dire che lo spirito è una sustanza semplice, torna come a dire ch'esso è due volte nulla.

E siccome pecca l'argumento dei dogmatici per rispetto alla sustanza dell'anima, pecca non meno in riguardo alla sustanza del corpo. Imperocchè questa è un'incognita del pari impenetrabile, ed una chimera del pari vana che quella. Che cosa mai, in ultimo costrutto, che cosa ci sanno dire di questa sustanza materiale, che vogliono essenzialmente contraria alla sustanza spirituale? Nulla, e sempre nulla. Di quel principio arcano, ch'essi fingono sottostante ai fenomeni, alle proprietà, alle modificazioni del corpo, non hanno alcuna notizia e non possono averne; poichè esso non cade sotto l'esperienza se non in quanto si manifesta sensibilmente: onde oggetto della nostra conoscenza son queste manifestazioni sensibili, cioè i fenomeni corporei, e non quella sustanza intima ed introvabile. Essa è un ente imaginario, che fanno suggetto di tutte quelle modificazioni, proprietà, fenomeni: e nient'altro. E li stessi dottori dello spiritualismo, quando son ridutti al punto di doverne dare una definizione, perdono la bussola, e non s'intendono più nè anche fra loro.

Pertanto, se ignoriamo affatto ciò che sia la sustanza dell'anima e la sustanza del corpo, anzi pure la sustanza in generale; o a dir meglio, se e la su-

stanza in genere, e quella del corpo, e quella dell'anima per noi sono un nulla; non è assurda la dottrina, che presume stabilire la spiritualità dell'anima qual contraposto alla materialità del corpo? Non sono un perpetuo paralogismo le vantate dimostrazioni della diversità sustanziale tra il corpo e lo spirito; e dell'impossibilità assoluta, che ad un solo e medesimo principio appartengano li attributi dell'uno e dell'altro? Tutti li argumenti, in effetto, si riassumono in questo, che la materia è estesa, e l'estensione repugna al pensiero, e quindi allo spirito. Ora l'estensione medesima della materia, cioè l'aggregato delle parti che la compongono, è il produtto d'una funzione, e per conseguente di un'attività, la quale deve necessariamente concepirsi come semplice ed una, chi non voglia gettarsi nella disperata contradizione del progresso all'infinito. Così, a cagion d'esempio, l'attrazione e la gravità, onde procedono i fenomeni mecanici e dinamici della natura, le attività fisiologiche, vegetative, animali, che informano l'organismo e producono la vita: sono forse in sè stesse qualche cosa d'esteso, di visibile, di figurato, insomma di materiale, nel senso grossolano della parola? O non sono invece, a rigor di termine, cosa semplice, indivisibile, ed una? E il loro principio non repugna tanto all'estensione e alla divisione in parti materiali, quanto il principio della forza pensante? Erra dunque il materialismo, non altrimenti che lo spiritualismo; poichè è tanto incognita ed inconoscibile l'essenza dello spirito, quanto l'essenza della materia; ed è così inetta la materia a spiegar l'origine e la causa delle funzioni mentali, come lo spirito delle funzioni corporee. Ambidue i sistemi dogmatizzano di ciò che è affatto sovrintelligibile; trasformano in un idolo ciò che non possono concepire; e chiamano principio, essere, sustanza, un fantasma arbitrario, un segno conven-

zionale, un vano suono. Ma le parole possono forse tener luogo delle cose? E l'idoli dell'imaginazione bastano a surrogare le teoriche della scienza?

Oppongono li spiritualisti: — Le forze proprie della materia non sono semplici. Non la forza motrice; perchè sta in ragion diretta della massa; e quanto al suo effetto o alla velocità, seguita il rapporto dello spazio co'l tempo: dunque è divisibile come il tempo, lo spazio, e la massa del corpo. Non la gravità; perchè seguita anch'essa la proporzione della massa: nè l'attrazione, perchè sta in ragione diretta della massa del corpo attraente ed inversa del quadrato della distanza: nè l'affinità, perchè cresce e diminuisce in ragione or della massa ed or della distanza: nè la forza vegetativa, perchè non consiste in altro che in un moto, in un mecanismo di fluidi e di solidi, e in un'aggregazione ed assimilazione di parti. Queste forze adunque son tutte divisibili come i corpi e li spazj; e non sono semplici. Tutte infine vanno sempre accompagnate dall'inerzia, laddove il principio pensante è intrinsecamente attivo ed arbitro di sè stesso. Dunque fra quelle e queste v'ha un'assoluta ed essenziale repugnanza. — Ma una simile argumentazione è pretta sofisticheria; poichè non sono già le forze stesse, o per meglio dire, le stesse funzioni (giacchè eziandio le forze, prese come enti in sè, cioè distinte, separate, e indipendenti dalla materia non sarebbero mai altro che fantasmi e idoli dell'imaginazione) che si dividono in parti; ma bensì i corpi, nei quali esercitano la loro azione. E se quest'azione segue certe leggi generali, che dipendono da' varj rapporti della massa, del tempo, dello spazio, non accade forse lo stesso fenomeno nell'azione dell'attività pensante? I rapporti diversi di spazio, di tempo, di figura, d'estensione, di moto, ecc. non sono forse tante condizioni, che determinano variamente le leggi generali del pensiero? E le funzioni diverse del sup-

posto spirito non vanno forse subordinate agli organi cerebrali? Non havvi forse un rapporto diretto, immediato, costante fra la vita del corpo e la vita dell' anima?

Diranno, che questo rapporto non ha i caratteri d' una necessità ed universalità assoluta; e che va suggetto a tante anomalie ed eccezioni da non potersi stabilire qual fondamento naturale d' una teorica. — Ma e le eccezioni e le anomalie non si riscontrano del pari nelle leggi della vegetazione, dell'affinità, della gravità, dell'attrazione? Andate un poco a parlare di Assoluto agli studiosi di scienze naturali, e vi rideranno in su'l viso. Dunque l'opposizione, che li spiritualisti vogliono mettere tra la forza pensante e le forze fisiche, chimiche, fisiologiche, non sussiste; poichè o si considerano in sè stesse, e tutte sono semplici egualmente: o invece si considerano nella loro azione su i corpi, e tutte parimente van suggette a leggi e condizioni, che si riferiscono a qualche cosa di materiale.

Nè con ciò intendiamo punto di negare ogni differenza tra le leggi che governano i fenomeni della forza pensante, e le leggi che regolano quelli delle altre forze naturali; dacchè sarebbe un negare l'esistenza medesima dell' uomo. Ma cotesta differenza, appunto perchè relativa ai fenomeni ed alle lor leggi è una differenza d'ordine, di grado, o di funzione, non già d'essenza e di sustanza; onde qualunque opposizione si discopra e si riconosca fra il modo d'operare proprio dell'uomo e quello proprio d'ogni altro ente, proverà soltanto che la natura dell' uomo è costituita da certi attributi, proprietà, caratteri, leggi, o con qual altro nome vogliano chiamarsi, che convengono a lui solo, e non agli altri enti; siccome per converso la natura degli altri enti è pure costituita da certe leggi, caratteri, proprietà, attributi, che competono a ciascun di loro soltanto,

e non all'uomo. Il che, per verità, è una teorica non molto sublime; imperocchè significa puramente e semplicemente che l'uomo è l'uomo, e non già un'altra cosa; e che le altre cose son quello che sono, e non già l'uomo.

L'objezione poi cavata dal contrasto fra l'inerzia della materia e l'attività dello spirito, è uno sproposito di più, e ben degno di coronare tutti gli altri. Perciocchè il ricorrere ancora oggidì alla famosa forza d'inerzia, che tornava così commoda alla fisica teologale degli scolastici, è un ripiego da muovere a compassione. Se havvi nulla di ben certo e chiaro e dimostrato nelle scienze naturali, si è questo principio, che non si dà nè si può dare vera inerzia in alcuna parte, in alcun elemento, in alcun principio dell'universo; e che attività ed esistenza è tutt' uno, come tutt'uno è l'inerzia e il nulla. Quelle differenze pertanto che corrono tra le varie specie di enti, di funzioni, o di fenomeni, non possono consistere in altro che nel vario grado di attività, a cui ciascuno partecipa. Ed una tal differenza tra la forza pensante e le altre forze naturali, i razionalisti non hanno sognato mai di volerla negare, poichè sarebbe un negare quanto v'ha di più evidente nella esperienza quotidiana, mercè di cui ognuno è conscio a sè stesso, che l'attività giunge nell'uomo ad un grado tale che non arriva a gran pezza in niun altro essere del mondo. Ma da una differenza nel grado d'attività conchiudere ad una diversità di sustanza e d'essenza, è sempre un paralogismo troppo massiccio e madornale.

— Se non che, ripigliano li spiritualisti, per giudicare che due cose non possono esser costituite da uno stesso principio, non fa mica d'uopo conoscere adequatamente l'intima essenza o sustanza d'ambedue; ma basta sapere, che qualche proprietà ben nota dell'una è incompatibile assolutamente con qualche ben nota proprietà dell'altra: se no, nessuno potrebbe

opporre contraditloriamente il quadrato al circolo, la linea retta alla curva. Ora alcune proprietà notissime della materia, come l'estensione, la divisibilità, la figura, repugnano intrinsecamente ad alcune proprietà, egualmente certissime del pensiero, come l'unità, la semplicità, l'identità: dunque si può legittimamente dedurre da questa opposizione, che il principio pensante non è il principio materiale, ma che sono due sustanze essenzialmente diverse ed opposte. — Eh! povero spiritualismo, se non ha altri puntelli da reggersi in piedi che sillogismi di questa fatta!.. Ma chi non vede la fallacia del paragone, a cui tutto l'argumento s'appoggia? Nel caso del quadrato e del circolo, o della linea retta e della curva, si tratta di concetti e non di sustanze; e dal confronto delle note o proprietà dell'uno con le proprietà e note dall'altro, si deduce che tra questo e quel concetto v'ha un'intrinseca repugnanza. E fin qui non c'è che ridire: il raziocinio procede a tenore della logica e della geometria.

Poniamo invece che altri ragionasse così: i concetti del triangolo e del quadrato, della linea retta e della curva, sono repugnanti tra loro; dunque la sustanza, che piglia la figura del quadrato e della linea retta, dev'essere essenzialmente diversa da quella che prende invece la figura del circolo e della curva. Ebbene, che cosa direbbero li spiritualisti di una simile conseguenza? Probabilmente si stringerebbero nelle spalle, aprirebbero le labra ad un sogghigno, e non la degnerebbero nè anche d'una parola di confutazione. Ora il loro discorso è fratello germano di questo; badate: — I concetti della materia e del pensiero son repugnanti fra loro; dunque la sustanza, che si manifesta come pensiero, non può essere essenzialmente identica a quella che si manifesta come materia. — Vedete se i due argumenti non pajono usciti proprio dal medesimo stampo! Noi adunque

meneremo lor buono questo, poichè essi avran dimostrato legitimo quello: si provino.

Ognuno intanto può vedere da sè la radice del loro sofisma; la quale sta in ciò, che nella conclusione introducono un termine, il quale non era nelle premesse. Perciocchè nelle premesse il confronto si fa tra le note d'un concetto e quelle di un altro; dunque nel conseguente non si può conchiudere fuorchè la convenienza o la repugnanza dei due concetti fra loro. Essi all'incontro ne vogliono conchiudere la convenienza o la repugnanza, non già dei due concetti, ma di due sustanze che fingono corrispondenti ai concetti stessi; onde non fanno un raziocinio, ma un paralogismo.

Lasciamo stare adunque il regno delle sustanze e delle essenze, che se pur esistesse, non è fatto per noi. Noi non possiamo conoscere altrimenti le cose, se non in quanto ci si rappresentano o manifestano in serie determinate e particolari di fenomeni, i quali secondo le loro proprietà e leggi specifiche, vengono da noi classificati come cose di natura specificamente diverse. Per tal guisa noi distinguiamo ottimamente la natura umana da ogni altra; perchè l'uomo ci si rappresenta come un complesso di fenomeni speciali e tutti proprj di lui, sì che è impossibile confunderli con quelli onde è costituita ogni altra natura. Indagare, determinare, classificare i caratteri e le leggi della genesi, dello sviluppo, dell'intreccio, della trasformazione di questi fenomeni umani, è l'oggetto dell'antropologia, della psicologia, della morale, e di ogni altra scienza, che intende allo studio dell'uomo. Voler penetrare più innanzi per iscoprire qualche altra cosa oltre e sotto di questi fenomeni, una sustanza, un'essenza, un'entità qualunque diversa dall'entità, dall'essenza, dalla sustanza delle altre cose, è scambiare un'illusione con la realtà, un'astrazione con l'esperienza, una chimera co'l fatto.

Nè in questa controversia rimane pure ai teologi la misera consolazione di potersi appellare al consenso universale degli uomini, e spacciare il loro dogma per un principio universale dell'Umanità; poichè mettendo anche in disparte le opinioni di tanti filosofi e di tante sêtte, che non poterono indursi mai ad ammettere l'esistenza dello spirito puro, egli è certo che il popolo, cioè la massima parte degli uomini, non ha veruna idea di questo ente arcano, di questa sustanza immateriale, incorporea, inestesa, semplicissima, a cui s'è dato il nome di anima; e che non la concepisce mai, nè può concepirla, se non come rivestita sempre d'una forma qualsiasi, d'una materia, d'una figura, d'un organismo, insomma d'un qualche cosa che contradica alle metafisicherie dello spiritualismo.

CAPITOLO IX.

Immortalità dell' anima.

Con la teorica della spiritualità cade e ruina il principal sostegno dell'immortalità dell'anima, come l'intendono i filosofi e i teologi cristiani. I quali nella dimostrazione di quest'altro loro dogma fondamentale procedono a gradi; e cominciano a provare che l'anima è incorrottibile, perchè come semplice ed immateriale non può perire per alcuna decomposizione di parti. Indi, dalla dottrina negativa passando alla positiva, cercano di dimostrare ch'essa è di sua natura propria immortale, perchè ha in sè stessa la ragione di una vita sempiterna. E questa ragione la deducono massimamente:

1. Dal principio di attività essenziale, che è connaturato allo spirito: principio che gli assicura per sempre il pensiero, e quindi l'esistenza;

2. Dalla legge della vita sociale, che esclusa l'im-

mortalità sarebbe pervertita; poichè ognuno dovrebbe costituire sè medesimo e il proprio interesse e piacere per fine ultimo delle azioni umane; e quindi il principio dell'amore, della solidarietà, del sacrifizio diventerebbe un assurdo;

3. Dalla legge della vita morale, che senza il dogma dell'immortalità sarebbe del pari abolita; perchè mancherebbe al dovere la sanzione d'una mercede e d'una pena condegna;

4. Dall'instinto di perfettibilità illimitata e dal desiderio di felicità perfetta, e quindi eterna, che ognuno sente invincibile nel proprio cuore: desiderio che non può supporsi inappagabile e frustraneo, senza bestemiar la natura e il suo autore;

5. Infine, dal consenso universale dei popoli nella credenza ad una vita futura senza fine.

Ora il primo punto di questa dimostrazione, dopo la critica che abbiam fatta della spiritualità, non ha più valore alcuno. Perocchè esso muove dal concetto d'una sustanza semplice o d'uno spirito puro: concetto privo d'ogni realtà, e contrario alle leggi primitive della cognizione. Oltre di che, lo stesso argumento varrebbe a provare con egual efficacia l'incorrottibilità non solo della sustanza pensante, ma di tutte quante le sustanze dell'universo; perchè eziandio le corporee, o si riguardino come elementi semplici, o come atomi primitivi, son tenute dagli stessi dogmatici per affatto indivisibili e indistruttibili di lor natura. Onde, a parlare propriamente, nulla perisce al mondo nè può perire; e la quantità d'essere, di cui oggi esso consta, è assolutamente la stessa di cui componevasi al principio della sua esistenza; altrimenti converrebbe dire, che l'essere divenga nulla: troppo manifesta antilogia. Il fenomeno pertanto, che suol chiamarsi corrozione e morte, non è altro veramente che una trasformazione, cioè un cambiamento nella disposizione, nella figura, nel moto,

insomma ne' rapporti de' varj elementi, che con la loro aggregazione e compenetrazione forman le cose; onde per questo rispetto l'immortalità competerebbe tanto al principio del pensiero, quanto al principio della vegetazione, della vita, dell'affinità, dell'attrazione, e d'ogni altra funzione organica della natura.

Ma il secondo punto della dimostrazione conchiude forse meglio ad una immortalità particolare dell'anima? Nulla conchiude, in primo luogo, la ragione tratta dall'attività essenziale dello spirito; poichè, già l'abbiamo avvertito, l'attività è l'attributo essenziale d'ogni cosa, e li enti si distinguono fra loro, non come privi o dotati d'attività, ma bensì giusta il grado o forma speciale d'attività che è propria di ciascuno; sicchè l'immortalità, in questo senso, è tanto naturale allo spirito in virtù del pensiero, quanto alla materia in virtù dell'attrazione.

Non prova nulla, in secondo luogo, l'argumento ricavato dalla legge sociale; poichè non è l'uomo che l'ha fatta a suo talento, ma l'ha ricevuta dalla sua natura; e però essa non è suggetta, ma superiore al suo arbitrio; ed egli può bensì violarne i precetti nei casi particolari, ma non mai distruggerne l'impero e l'influsso generale su l'Umanità. Forsechè la vita sociale è un modo fattizio, elettivo dell'umana esistenza? Non ne è anzi la prerogativa e la condizione essenziale? E il concetto di società non è contenuto in quello di Umanità, per guisa che l'uno riesce inseparabile dall'altro? Tutte le leggi veramente necessarie all'instituzione e alla conservazione della vita sociale sono dunque connaturate all'uomo, cioè indipendenti così dal suo giudizio come dal suo volere. Il tempo, l'educazione, l'incivilimento, il progresso le svolgono, le chiariscono, le applicano, le effettuano in un modo più o meno esatto, più o meno regolare, pronto, efficace; ma come non le han create, così nè potrebbero abrogarle. Quindi il prin-

cipio dell'amore, della fratellanza, della solidarietà, del sacrificio, è prima un sentimento che un dogma; e l'uomo lo sente nel fondo della sua coscienza, avanti di determinarlo nelle conclusioni del suo ragionamento. Ben è vero che tra i ragionamenti ch'egli fa, e i dogmi ch'egli stabilisce, ve n'ha de' conformi e de' contrarj all'indole propria e nativa di quel sentimento; ve n'ha di quelli che mirano a viziarlo e pervertirlo, e di quelli che concorrono a renderlo più forte, più puro, più fecondo di bene nella pratica della vita: ma è vero altresì che nessun raziocinio fallace, nessun dogma assurdo può cancellare ed estirpare dal cuore dell'Umanità quel sentimento, che è la ragion sufficiente, il principio costitutivo del suo civile consorzio. Adunque l'esistenza della legge sociale non dipende punto dalla credenza o dalla negazione d'una vita futura; altrimenti converrebbe supporre, che l'opinione dell'uomo possa fare e disfare la natura. E misera la natura, misera l'Umanità, se l'esistenza e la costanza delle sue leggi fossero in balìa della nostra scienza od ignoranza, della nostra virtù o depravazione!

E non conchiude meglio il terzo argumento, che si trae dalla legge morale. Primieramente, perchè subordinare il principio del dovere alla sanzione della ricompensa e della pena è propriamente distruggerlo, è surrogare al concetto di virtù e di vizio il calculo di interessi e di danni, è ridurre tutta la dottrina dell'etica all'egoismo. L'uomo allora farebbe il bene, non perchè è bene, ma perchè gli giova; e fugirebbe il male, non perchè è male, ma perchè gli nuoce. Laonde lungi dal doversi dire che il dogma dell'immortalità dell'anima, con la sua sanzione del premio o castigo eterno, è la base della legge morale, sì che scossa quella, anche questa vada in precipizio, bisogna dire tutto all'opposto; bisogna confessare che non esiste più legge morale di alcuna

sorte, quando si ponga per fondamento al dovere l'idea della mercede e della punizione.

Poi, perchè il raziocinio, che deriva la necessità della sanzione morale in un'altra vita dalla mancanza d'una tale sanzione nella vita presente, non è legitimo e rigoroso. Come possiam noi accertare, che il vizio non sia punito e la virtù premiata, quanto si meritano, anche su la terra? Possiam noi apprezzare, in tutto il rigore d'una misura giusta ed infallibile, la virtù o la colpa, la felicità o la miseria dell'uomo? Sapiam noi di certa scienza, qual è la relazione della virtù con la felicità e del demerito con la pena? E in ogni caso, condizione essenziale del merito e demerito, e perciò della mercede e del castigo, è sempre l'uso della libertà e della ragione; dunque cotesto argumento non sarebbe applicabile a coloro, in cui la libertà e la ragione non arrivano ad uno sviluppo sufficiente per la moralità delle azioni; cioè non proverebbe nulla per rispetto sì ai bambini e sì ai selvaggi, i quali non errano soltanto per le foreste e i deserti di paesi inesplorati e sconosciuti alla civiltà, ma abondano ancora nelle contrade e nelle città, che più si vantano culte, instruite, felici.

E da ultimo, perchè data pure la legitimità dell'argumento, esso non conchiuderebbe all'esistenza d'una vita immortale. È forse necessaria un'eternità all'adempimento della giustizia? Non basta forse il tempo a ricompensare o punire la vita così breve, così fugace dell'uomo? E se basta, che avverrà dell'anima? Quella del malvagio sarà ancora conservata per esser punita, quantunque avesse già soddisfatto alla divina giustizia? E quella del buono sarà conservata ancora per esser premiata, quantunque avesse già ricevuta la sua mercede? Ma è contrario alla giustizia, che il castigo ecceda la colpa; ed è contradittorio, che si dia rimunerazione senza merito. Allora dunque il buono ed il

malvaggio si troverebbero nella stessa condizione; e non ci sarebbe più nè merito, nè demerito attuale. Che sarà di loro? Verran sottoposti ad una novella prova in un'altra specie di vita, o la loro vita avrà fine? La ragione non può negare, nè affermar nulla.

Restano ancora i due ultimi argumenti, che si ricavano dal desiderio innato della felicità perfetta, e dal consenso universale nella credenza all'immortalità. Ma questo consenso non è che una manifestazione, una testimonianza di quel sentimento, e da esso toglie tutto il suo valore; non esige però una discussione particolare. Ora quel sentimento, quel desiderio d'uno stato perfetto e beato, è un fatto, di cui nessuno, che non voglia mentire alla propria coscienza, può mettere in dubio la realtà. Anzi noi andiamo più oltre, e non esitiamo a riconoscerlo fornito di quei caratteri d'universalità, di spontaneità, e di costanza, che danno ad un fatto o fenomeno il valore di funzione o condizion naturale della specie di cose, a cui appartiene. Il sentimento della beatitudine finale è così instintivo nell'uomo, come il sentimento della causa prima; ed in realtà non sono che uno stesso sentimento, in quanto si riferisce ora al principio primo, ed ora al fine ultimo dell'esistenza umana, e dà origine a ciò che abbiam denominato l'Ideale. Per noi adunque non è già in controversia se esista, o no, quel desiderio o sentimento, come un fatto naturale; sibbene se questo fatto possa fornirci una prova positiva, razionale, scientifica dell'immortalità dell'anima. E ci sembra al tutto manifesto che no.

Imperocchè — o si considera questo desiderio nell'ordine delle idee: e allora la prova che ne voglion desumere li spiritualisti, prende la forma di una deduzione, ma contradittoria. Essa dovrebbe conchiudere ad una felicità o perfezione senza limiti, assoluta, infinita, qual è veramente la meta ultima,

cui aspira l'Umanità; mentre un tale stato repugna essenzialmente ad un essere limitato e finito d'ogni parte come l'uomo. Bisogna dunque o supporre che l'uomo cessi d'esser uomo, e divenga Dio; o ammettere che il suo desiderio non potrà mai essere pienamente saziato. — O vero, si considera nell'ordine delle esistenze: e allora il discorso degli spiritualisti assume la forma di un'induzione, ma fallace; poichè viola e rovescia il canone fondamentale del processo induttivo, il quale stabilisce che nell'indurre e generalizzare non si può procedere se non dallo stesso allo stesso, cioè da fenomeni, fatti, o enti d'una classe ad altri enti, fatti o fenomeni, simiglianti. Ma la vita futura non può certamente dirsi uno stato analogo alla vita presente, come indica abbastanza il titolo di *altro mondo*, sotto il quale generalmente vien designata: dunque nessuna induzione può argumentare da questa vita ad una vita extramondana.

Tanto più, che la semplice questione della sua esistenza implica necessariamente una moltitudine d'altre questioni, e tutte importanti, ed insolubili tutte, le quali rendono vie maggiormente impossibile alla ragione di tradurre quel desiderio o sentimento in una tesi razionale, in un teorema scientifico, di cui possa recare prove certe, positive, irrefragabili. Perocchè, quale sarà, domanderemo con Giuseppe Tissot, qual sarà lo stato dell'anima subito dopo la morte? Saravvi una specie di sonno, più o men lungo, nella notte della tomba? o pure l'anima abbandonerà immantinente il corpo? Nel primo caso, come uscirà ella dal suo sonno? e sotto qual forma? Andrà ad animare altri corpi in altri mondi? o non deporrà mai il germe di quello che ha una volta vivificato? Ritornerà su la terra ad animare un nuovo corpo? o presiederà al nuovo sviluppo del suo, dopo aver bevuto al fiume dell'oblio? Ed in questa serie di metamorfosi ci sarà perfezionamento?

o il suo cerchio non verrà mai ingrandito? o sarà abbandonato al caso? E se lo fissa una legge, qual è? Vediam noi su la terra uomini così straordinarj e maravigliosi, che possano riguardarsi come i gradi ascendenti d'una progressione continua dal principio del mondo infino a noi? O non è più verosimile di ammettere la migrazione dell'anima sotto una nuova forma corporea in altri mondi? E se la vita avvenire non è che la continuazione della presente sotto un'altra forma, e sopratutto se questa continuazione è fondata su ragioni morali, non è necessaria la conservazione della stessa personalità, la memoria, la coscienza, l'identità morale? La sola identità reale permetterebbe il sistema della ricompensa e del castigo? E non sarebbe anzi un ente nuovo, che verrebbe rimunerato o punito senz'averlo meritato? D'altra parte, nell'ipotesi della metamorfosi fuori del cerchio di questa vita terrena, può darsi la caduta dell'uomo dalla sua specie in una specie inferiore? E l'uomo dabbene sarà egli sottoposto a novelle prove con pericolo di ricadere al di sotto di sè stesso? Non è egli più naturale il credere, che il progresso è costante? Al contrario, se l'anima umana diviene puro spirito, la personalità conserverassi egualmente? A qual epoca l'anima verrà così separata dalla materia organica? Incontanente dopo questa vita, o dopo una serie di trasformazioni successive, e via via più perfette, nelle quali l'anima s'andrà liberando e purificando sempre più dai lacci del corpo? Ed affrancata una volta da questo ingombro, sarà più possibile per lei un progresso? e qual limite, avrà? e questo limite, quale che siasi, verrà egli toccato appena che l'anima si sarà sbarrazzata della materia? Fatta anche spirito puro, l'anima verrà ella sottomessa a nuovi cimenti, se in tale stato deve elevarsi ad una nuova perfezione? O pure le leggi naturali ve la condurranno senza veruno sforzo da parte sua? E

raggiunto l'apogeo, se pure ve n'ha uno, delle umane trasformazioni, sarà più possibile una caduta? O vero, lo stato dell'anima sarà irrevocabilmente fissato per sempre? E che sarà questo stato finale? Buono o cattivo, senza fallo; ma in che consisterà il suo bene ed il suo male?

A tali questioni e ad altrettali che si potrebbero proporre, la ragione è incapace di soddisfare. Trattasi di fatti, prosegue Tissot, che non possono verificarsi: e allora — o si giudicano semplicemente possibili, perchè la ragione non vi scorge alcun ostacolo, in quanto che non ne capisce nulla: e ciò non prova punto che sieno possibili in sè stessi; — o si giudicano possibili in modo positivo, cioè mediante la percezione della convenienza delle idee: e ciò non prova nè pure la loro possibilità assoluta; — o infine si tengono per verità necessarie, per ipotesi imposte dalla ragione: e ciò non prova ancora che una necessità subjettiva, e non punto l'objettiva realtà. Ma nè anchè l'impossibilità di quei fatti non può essere argumento della ragione; poichè a lei non è concesso di affermare altra impossibilità che la repugnanza assoluta delle idee; la quale parimente non è che un' impossibilità subjettiva, da cui non si può conchiuder nulla contro la realtà o la possibilità objettiva. Nelle questioni di fatto e d'esperienza le teoriche e le speculazioni non valgon nulla; e sempre che la ragione piglia i suoi concetti per la realtà o per la fedele sua rappresentazione, e ne applica il risultato all'esperienza, concludendo dall'intelligibile al reale, dalle idee alle cose, dal subjettivo, all'objettivo, tiene un processo intrinsecamente vizioso, illegitimo, e irrazionale.

— Dunque la natura ha dato all'uomo un desiderio, e quindi un bisogno, ch'egli non potrà mai appagare; lo ha trattato da madrigna, e non da madre; e ha deposto nel suo cuore il germe ine-

stinguibile dell'infelicità, per il solo gusto di tribolarlo. E queste non sono bestemie contro la natura? — No, sono parole senza costrutto, e nulla più. Chi le pronuncia, mostra di concepir la natura come un ente reale, personale, distinto dal mondo, causa volontaria e libera di tutte le proprietà e le leggi, di cui il mondo è dotato, ed a cui è suggetto. Ora un tale concetto non è scientifico, ma fantastico; non ha però alcun valore razionale. La natura, astratta dal mondo, non è che una chimera; e il domandarle ragione de' fatti suoi è lo stesso che richiederle conto della sua esistenza. In effetto, la questione: perchè l'uomo esiste con tali attributi? si risolve in quest'altra: perchè esiste l'uomo? E siccome a questa domanda non si può fare altra risposta ragionevole se non questa: l'uomo esiste, perchè esiste; così a quella non si può rispondere se non che l'uomo è tale, perchè è tale. Vuol dire, che questi perchè sono ad un tempo la domanda e la risposta, cioè non han senso. È dunque ridicolo il prendersela con la natura per i difetti, che ci sembra di trovare nell'uomo. Egli è quello che è; e pretendere di ricostruirlo, di rifarlo a vostro talento, sarebbe follia. Quel desiderio, che per sè stesso vi pare disordine e tormento, è insomma il carattere più nobile e sublime dell'uomo; giacchè se gli togliete l'aspirazione all'infinito, voi lo degradate; distruggete l'uomo per farne un bruto. Lo stimolo incessante di un bisogno che non sarà mai appagato ed estinto, è ciò che costituisce la vera grandezza e dignità dell'uomo, ciò che lo rende educabile, perfettibile, e progressivo senza fine.

— Ma a questo desiderio fate corrispondere qualche realtà? O invece relegate l'immortalità fra le illusioni della fantasia, ed ammettete con la morte la distruzione totale dell'uomo? — No, nè l'uno, nè l'altro. Come eccede i limiti della scienza la teorica

dell'immortalità, così li eccede egualmente la teorica dell'annichilamento; poichè nelle materie, ch'escono fuori del campo dello scibile, erra tanto il dogmatismo che afferma, quanto il dogmatismo che nega. Rigettiamo adunque ogni teorica della vita futura, ma ne riconosciamo l'instinto, l'aspirazione indelebile nel cuor umano. L'immortalità per noi non è che un presentimento della continuazione della vita; presentimento, che se non vale come dottrina, vale però come fatto; e che se ci lascia nell'incertezza quanto alla sua attuazione avvenire e perpetua, non offende però nè indebolisce punto la certezza della legge morale, che pone la giustizia a norma della vita. Perocchè qualunque esser possa il destino dell'uomo dopo la morte, non sarà mai altro che una conseguenza fatale e necessaria della sua vita; e più o men lieto, più o men duro, secondo ch'egli avrà, o no, adempito alla religione del proprio dovere. Facciamo dunque il bene in questo mondo, e non inquietiamoci dell'altro.

CAPITOLO X.

Possibilità della rivelazione divina

Per quanto audace ed intrepida sia l'asseveranza dei sovranaturalisti nel sostenere l'immortalità dell'anima, essi tuttavia non osano andar più in là della semplice esistenza d'una vita futura perpetua; e dinanzi alle tante altre questioni, che il loro dogma solleva, e che noi abbiamo accennate, s'arrestano anch'essi, rimangono in forse, e riconoscono alfine l'incompetenza e l'impotenza della ragione umana a risolverle con qualche certezza. Di che però vogliono trarre una conclusione assai diversa dalla nostra; poichè in luogo d'inferirne: dunque le sono cose,

delle quali ben possiamo intrattenerci e disputare tra noi per curiosità, ma non farne mai articoli di scienza o di fede positiva; ne deducono all'opposto: dunque fa mestieri che le apprendiamo da Dio stesso, il quale graziosamente soccorra all'imbecillità della nostra ragione con la sua parola. E quindi si aprono il passaggio a discorrere della rivelazione.

Cominciamo a definire il senso e i termini della controversia. Rivelazione significa manifestazione di qualche verità. Ora i teologi, in un senso generico e naturale, dicono che ogni verità ci è manifestata da Dio, in quanto che l'intelletto di Dio è la stessa verità, e la nostra ragione non è che una partecipazione della sua. È questa la rivelazione, ch'essi appellano *naturale*. Ma il problema di una siffatta rivelazione evidentemente si risolve in quello dell'esistenza e della providenza di Dio; e lo abbiamo già discusso a parte a parte. In senso poi più proprio e particolare, per rivelazione intendono la manifestazione che Dio facia all'uomo di qualche verità in modo straordinario e miracoloso, cioè fuori dell'ordine consueto, ond'egli concorre e coopera ad ogni nostra azione. E questa è la rivelazione, che denominano *sovranaturale* e *divina* per eccellenza. In essa sta il punto della nostra questione.

Ora la prima tesi, che intorno alla rivelazione propongono e propugnano li apologisti, si è quella della sua possibilità. Vediamo se e come sapiano dimostrarla.

Il loro ragionamento procede nel tenore seguente:

— Tutto ciò che non repugna, è possibile; la rivelazione divina non repugna; dunque è possibile. — Il sillogismo, come vedete, è in perfetta regola; soltanto resta a provare la seconda proposizione, cioè tutto. Ed essi ripigliano così:

— La rivelazione non repugna nè per parte di Dio che la fa; nè per parte dell'uomo che la riceve;

nè per parte delle cose stesse che Dio manifesta all'uomo: dunque la rivelazione non repugna in alcuna maniera. Ora:

1. Non repugna per parte di Dio; poichè come potenza e sapienza infinita, egli non può non avere un modo da significare agli uomini il suo volere. Può ben l'uomo communicare agli altri il suo pensiero; tanto più adunque lo potrà Dio. — Chi crederebbe che una tesi di tal importanza e gravità abbia per tutto fondamento una tal ragione, che non sarebbe tolerabile nè anche in bocca di un bimbo e di una donnicciuola? Pure è così: li apologisti, con tutta la loro pompa di filosofia e di teologia sublimissima, pretendono di farci confessare la possibilità d'una rivelazione sovranaturale con un argumento di questa forma: — Dio può fare tutto quello che fan li uomini; ma li uomini si communicano parlando le loro idee; dunque Dio può benissimo parlare! — Il qual sillogismo se ne tira dietro una catena d'altri egualmente curiosi. Perciocchè ammesso questo per legitimo, sarebbero legitimissimi anche i seguenti: — La parola esige e presuppone li organi vocali, e quindi un corpo umano; dunque Dio ha l'organismo e il corpo dell'uomo. Condizioni essenziali della vita organica, umana, sono le funzioni di nutrizione, di relazione, di riproduzione, che provedono al mantenimento dell'individuo e della specie; dunque Dio mangia e beve, cammina e riposa, nasce e muore; e non è un solo individuo, ma una specie, con i suoi maschi e le sue femine, i grandi e i piccini, i giovani e i vecchi, ecc. — Ecco a che si riduce il Dio dei teologi cristiani, quel Dio che celebrano con tanta enfasi per infinito, immenso, eterno, immutabile, ed uno! Ecco su qual base è costruito l'edificio divino e sovranaturale della loro religione: su d'una sciocchezza, la quale non si merita altra risposta che una risata.

Nè a scusare l'enormezza del sofisma gioverebbe loro il distinguere qualche altra maniera di parlare, diversa da quella dell'uomo, e più conveniente ad uno spirito puro: poichè allora tutta la forza della loro induzione sarebbe ita; e dal fatto che l'uomo parla, non ne conseguirebbe giammai che possa parlare anche Dio. E poi, l'attribuire a Dio la parola, il pensiero, il volere, é sempre un concepirlo in forma di persona; laddove noi abbiam provato, che la personalità è affatto incompatibile con l'essenza medesima dell'Ente necessario ed infinito. Prima dunque di supporre che Dio possa parlare, dimostrino ch'egli è una persona: e poi vedremo.

2. Non repugna per parte dell'uomo; poichè come dotato d'intelletto, può apprendere la verità; e come dotato d'intelletto limitato, non mancano certo le verità ch'egli ignora, e che gli giova imparare. — Ma questo è un argumentare a sproposito. Non si disputa mica fra noi, se l'uomo possa imparare le verità che non conosce; sibbene se possa impararle direttamente, immediatamente dalla bocca di Dio. Ora li apologisti provano solo, in termini generali, il primo punto, di cui nessuno, che non abbia affatto smarrito il senso commune, può minimamente dubitare; e taciono affatto il secondo, che è il solo dai razionalisti non che posto in dubio, negato risolutamente. Perciocchè la natura dell'uomo è così fatta, che niun insegnamento può ricevere dal di fuori se non per via dei sensi; ed i suoi sensi non possono ricevere impressione alcuna se non da oggetti sensibili. Dunque per ammettere che Dio ammaestri l'uomo, convien supporre che o l'uomo cessi di essere uomo, o Dio cessi di essere Dio; che, cioè, l'uomo perda il suo organismo, o Dio la sua spiritualità. Ma la seconda ipotesi è assurda per i teologi, e la prima è assurda per essi e per noi.

E nulla servirebbe loro il replicare, che Dio non

è fuori, ma dentro dell'uomo, e così intimo a lui come egli a sè stesso. Perocchè cadrebbero primieramente in un circolo vizioso, venendo a provare insomma che Dio può insegnare all'uomo, perchè l'uomo può imparare da Dio; e che l'uomo può imparare da Dio, perchè Dio può insegnare all'uomo. E secondariamente scambierebbero i termini della questione; poichè si tratta d'una rivelazione, che Dio possa fare parlando all' uomo; e la parola non può essere che un segno sensibile, cioè un'impressione su i sensi, cioè l'azione di un oggetto esterno, reale, sensibile. Dunque finchè non abbiano dimostrato possibile un trasnaturamento dell'uomo o di Dio, noi dobbiamo giudicare impossibile una rivelazione immediata di Dio all'uomo.

3. Non repugna per parte delle cose rivelate; poichè si danno verità superiori alla ragione, ossia misteri; dunque Dio ne può fare la manifestazione. L' esistenza poi di tali verità o misteri è incontrastabile, giacchè ne troviamo tanti nella natura stessa dell'uomo e del mondo. Chi saprebbe spiegare l'azione reciproca dell'anima su'l corpo? Chi definire l'essenza della materia, della vita, della gravità, dell'elettricità, della luce, ecc.? E se vi son misteri nella natura delle creature che è limitata, come non ve ne saranno tanto più in quella di Dio che è infinita? Ma se esistono misteri, Dio li può rivelare. — Ed ecco un argumento, che è ben degno di gareggiare in assurdità co' suoi antecessori; chè, in verità, il conchiudere l'esistenza dei misteri sovranaturali da quelli della natura è così ragionevole, come il conchiudere che Dio può parlare, perchè parla l'uomo. E basta un semplice confronto delle due specie di misteri per toccar con mano la sofistica degli apologisti. Imperocchè,

1. Il mistero della natura non è altro che un'incognita, cui la ragione riconosce di non poter ancora

determinare; è un problema, ch'essa dichiara di non saper ancora risolvere; onde se pure ne tenta una soluzione, una determinazione, procede per ipotesi, e non per dogma; nè presume giammai d'obligare li uomini a credere assolutamente un'incognita, un nulla, o una congettura, un'analogia; nè molto meno di costringerli a subordinare tutta la loro vita, in questo e nell'altro mondo, ad una credenza tanto infondata. Al contrario, il mistero della rivelazione è un'incognita, che la teologia pretende non solo di definire e determinare in modo assoluto, ma, che è peggio assai, di farne la legge assoluta del pensiero, della coscienza, della morale, della vita temporanea ed eterna; cioè, di fondare il certo su l'incerto, il chiaro su l'oscuro, il noto su l'inconoscibile. Dunque il processo della ragione è logico, e quello della teologia assurdo.

2. Nei misteri della natura la realtà del fatto è nota e certissima; e l'ignoranza cade unicamente su la cagione del fatto. All'opposto, nei misteri della fede è ignota non solamente la cagione del fatto, ma eziandio la realtà. Quindi nel primo caso l'ammetter un mistero è cosa ragionevole, poichè vuol dire: io ammetto questo fatto, perchè mi è provata e manifesta la sua esistenza, quantunque non sapia assegnare e spiegare la sua cagione, essendomi ancor ignota la legge da cui dipende. Nel secondo invece l'ammettere un mistero è cosa contradittoria, poichè vien a dire: io ammetto un fatto, della cui esistenza non ho e non posso avere nessuna prova, nessuna notizia; ammetto un fatto, che per me non può essere un fatto; affermo dunque e nego nello stesso tempo la stessa cosa.

3. L'esistenza dei misteri naturali si conosce per via d'osservazione e d'esperienza; onde non v'ha nulla ch'esca fuori dalle leggi ordinarie della cognizione. Per lo contrario, l'esistenza dei misteri teologici non può verificarsi con alcun metodo o pro-

cesso scientifico; s'appoggia tutta all'autorità dello stesso Ente, che è in questione; la sua autorità si manifesta mediante una rivelazione, che per sè medesima è un altro mistero; e la sua rivelazione si prova con miracoli e profezie, che sono altre due specie di misteri ancor più duri, arcani, impenetrabili. Dunque nei primi non si crede se non ciò che si conosce; laddove nei secondi credesi unicamente ciò che al tutto s'ignora.

4. Il criterio della conoscenza dei misteri naturali è sempre la ragione; e le scoperte e le ipotesi, che si vanno facendo per ispiegarli, in tanto si accettano, in quanto la ragione le approva. All'incontro, il criterio della conoscenza dei misteri teologali è un'autorità, che non soggiace alla ragione, ma le presiede; non obedisce, ma impera; non osserva le leggi del pensiero, ma le inventa e le fabrica a proprio uso.

V'ha dunque tra l'una e l'altra specie di misteri, non che un divario, ma un contraposto logico, psicologico, fisico, e morale. Perocchè l'analisi d'uno di questi fatti, che li avversarj stessi ci oppongono come esempj di misteri naturali, il commercio dell'anima co'l corpo, la generazione d'una pianta, la caduta d'un sasso, ecc. che risultati ne porge? Eccoli:

La realtà del fatto è evidente;

Questo fatto si conosce e si verifica per via d'esperienza quotidiana e universale;

Questa esperienza è pienamente subordinata al criterio della ragione;

E la ragione stessa indaga e determina le leggi, che la natura segue nella produzione di tali fenomeni.

Fin quì tutto è noto, tutto certo, tutto provato. Il mistero incomincia dove la scienza finisce; e consiste nell'ignoranza della causa prima, da cui li stessi fenomeni ripetono l'esistenza e la natura lor propria.

All'opposto, che risultati ci offre l'analisi di un

mistero qualunque della teologia, come a dire della trinità di persone in Dio, della creazione del mondo, dell'incarnazione di Cristo?

È un mistero la realtà del fatto;

Mistero l'ente, che se ne fa rivelatore;

Mistero il modo, con cui si rivela;

Mistero le prove, a cui la rivelazione s'appoggia;

Mistero il criterio, che dee presiedere alla credenza, alla rivelazione, alle prove, insomma a tutti li elementi, a tutte le condizioni del fatto.

Qui adunque tutto è mistero, tanto ciò che s'ignora, quanto e più ciò che si crede sapere; onde fra l'una e l'altra specie di misteri non havvi alcun paragone, alcuna analogia possibile; e chi ammette i primi, non è tenuto logicamente ad ammettere, anzi è logicamente obligato a rigettare i secondi. E se ai teologi non piace la conseguenza, peggio per loro: si provino dunque a riformare le premesse; dimostrino, come in ambedue li ordini di misteri s'avverino le stesse condizioni, si abbiano li stessi elementi noti, si mantengano le stesse leggi psicologiche, si osservi lo stesso metodo razionale, s'ottenga lo stesso risultato scientifico: e se ci riescono, torneremo anche noi a credere tutte le assurdità che un tempo abbiamo credute, e tutte quelle altre per giunta ch'essi credono ancora.

— Intendete adunque di sostenere, che la ragione non debba ammettere se non quelle proposizioni, di cui comprende tutti i termini con i loro mutui rapporti? Ma allora un cieco non dovrebbe mai credere a ciò che li altri uomini gli narrano ed attestano intorno ai colori; e un idiota dovrebbe negare i teoremi della geometria, le cui dimostrazioni non capiscono nel suo cervello: il che sarebbe assurdo.
— Ma sono molto più assurdi i vostri paragoni. E che mai, per amor del cielo, che ha mai da fare con la nostra questione il caso del cieco nato? Egli non

può negare i fenomeni della vista, che ode a narrare dagli altri, poichè sa che li altri hanno un organo, di cui egli è privo; e però dee credere alla loro testimonianza commune, non avendo egli nè potendo avere, in fatti di tal genere, alcuna ragione di sospettare della veracità di tutti. Ora nel caso nostro la bisogna corre precisamente al rovescio; perocchè quì l'universalità non è più dei veggenti, e l'eccezione del cieco; ma i ciechi, ossia coloro a cui non è fatta immediatamente la rivelazione, sono tutti; e il veggente, cioè colui che ne ha il privilegio, è un'eccezione rarissima, infinitamente più rara che non quella del cieco nato fra i godenti della vista. E voi pretendete, che tutti debbano credere ad uno, per questa bella ragione che in un altro caso l'uno crede benissimo a tutti? Mostrateci che tutti li uomini son così certi e sicuri della rivelazione, che Dio ha fatto loro individualmente e immediatamente, come lo sono dei colori veduti co' proprj occhi; e allora avrete qualche diritto di paragonare l'incredulo al cieco nato: altrimenti la vostra similitudine rimarrà sempre un mostruoso paralogismo.

E lo rimarrebbe del pari, se l'applicazione dovesse farsi in quest'altro senso, cioè che il termine *cieco* rappresentasse l'Umanità, e il termine *veggenti* Dio; sicchè venisse a dire che l'Umanità dee credere a Dio, come il cieco a chi ha la vista. Perocchè la questione sarebbe sempre da capo. Dov'è questo Dio, che tiene conversazione con li uomini? Fatecelo udire anche a noi; lasciatecelo interrogare come e quanto vogliamo; e poi saprem dirvi, se gli dobbiamo credere o no. Ma finchè per motivi di credibilità non ci recate che sillogismi in odio alla logica, e paragoni in odio al buon senso, noi resteremo increduli per non rinunciare al titolo e al grado di animali ragionevoli.

L'altra similitudine poi dell'idiota e del geometra

non ha miglior costrutto. Un idiota non può, è vero, negar le proposizioni e le dimostrazioni della matematica, ma non può crederle nè pure; poichè ignora affatto non solo il valore dei concetti, ma perfino il significato dei vocaboli. Ora di quello, che non si conosce punto, non può portarsi giudizio alcuno che affermi o che neghi nulla. Al contrario, nel caso della rivelazione di Dio all'uomo si tratta di cose, le quali se non possono comprendersi in tutto, devono intendersi almeno in parte; poichè bisogna almeno persuadersi, che non repugnano ai principj della ragione. Dunque noi possiamo e dobbiamo giudicarne, affermandole se le riconosciamo vere, negandole se false.

— Ma le cose rivelate formano una classe distinta e speciale di cognizioni, le quali non possono misurarsi alla stregua commune. Perciocchè in rispetto alle cose che si offrono alla nostra mente, possono darsi tre casi: o le sono conformi alla ragione, e si devono affermare; o le sono contrarie, e devono negarsi; o non sono nè conformi, nè contrarie, ma superiori alla ragione, in quanto ch'essa non arriva a comprendere la loro intrinseca verità, e nè pur l'intrinseca loro repugnanza; e queste per sè non possono negarsi nè affermarsi, ma devono credersi qualora Dio le riveli. — È una distinzione teologica, la quale ha il solito valore di tutte le altre, cioè nulla. Perocchè queste cose non conformi nè contrarie, ma semplicemente superiori alla ragione, si considerano o prima o dopo che Dio le riveli. Se prima, esse non possono dirsi oggetto di cognizione in alcun modo, non possono entrare nel pensiero, sono assolutamente nulla. Se dopo, esse cadono sotto il criterio della ragione, la quale o le riconosce vere, e deve affermarle; o false, e deve negarle; o nè vere nè false, e deve eliminarle dal campo della cognizione, poichè in riguardo a noi sono sempre nulla.

Ed invero, queste cose sovranaturali e sovrintelligibili sarebbero o principj o fatti. Se principj, per la ragione son nulla, dacchè un principio non è che un certo rapporto fra un suggetto e un attributo: rapporto, che non può essere se non una convenienza o una repugnanza dei due termini fra loro. Adunque senza una qualche cognizione di colesto rapporto è impossibile per noi ogni principio; e con una cognizione qualsiasi di esso, non è più possibile che o la convenienza o la repugnanza dei termini, e quindi la conformità o l'opposizione alle leggi della ragione; e quindi assurdità di ogni altra via di mezzo, che non fosse nè secondo, nè contro, ma sopra la ragione. — Se fatti, come sono generalmente i pretesi misteri, peggio ancora; poichè un fatto per noi non esiste se non come fenomeno sensibile, di cui non possiamo venir informati fuorchè mediante l'osservazione e l'esperienza. Dunque un fatto, che non può cadere sotto veruna specie d'esperienza o d'osservazione, nell'ordine della realtà è nulla; e nell'ordine della possibilità, il suo concetto dipende sempre dalle leggi naturali de' fenomeni della sua specie: vale a dire, che è possibile o no un fatto, secondo che il suo concetto è consentaneo o contrario alle leggi della natura. Pertanto non sarebbe più un fatto nè reale nè possibile, ma un mero nulla, se non ci presentasse nè conformità nè contrarietà alle leggi naturali dell'universo; sarebbe sempre una cosa per noi senza nome, senza idea, senza veruna sorte di relazione al nostro pensiero. Dunque le cose superiori alla ragione, ma non consentanee, nè repugnanti, sono una chimera dei teologi, una scappatoja per salvare dall'assurdo i loro favolosi misteri, ma una scappatoja affatto inutile e vana.

CAPITOLO XI

Necessità della rivelazione.

La seconda tési, che i sovranaturalisti prendono a sostenere circa la rivelazione, è la sua necessità. Noi, dopo avere provato ch'essa è impossibile sotto ogni rispetto, potremmo a buon diritto passarci degli argumenti, con cui si voglia mostrare che è necessaria; poichè è troppo evidente non poter essere necessario quel che non è possibile. Ma siccome ci siamo proposti di esaminare ad uno ad uno i fondamenti di quella dottrina, che pretende alla verità assoluta; così proseguiremo a saggiare anche la dimostrazione, che ci forniscono i teologi, della necessità d'una rivelazione divina e sovranaturale.

Questa necessità però non riguarda più le dottrine di un ordine superiore alla ragione, cioè i misteri; poichè i misteri suppongono già fatta la rivelazione: ma concerne propriamente i principj della stessa religion naturale e della legge morale, che sono per sè intelligibili. Ora li argumenti, con cui cercano provare la necessità d'una rivelazione per la conoscenza e l'osservanza di questi principj, sono i seguenti:

— 1. Egli è un fatto publico, universale, costante, che per molti secoli niun popolo, barbaro o civile, finchè stette privo della divina rivelazione, non seppe rendere a Dio un culto degno di lui, nè evitare turpissimi errori contro i dettami della sana morale. Fa dunque mestieri d'un altro mezzo superiore alla ragione per informare li uomini alla vera pietà ed ai buoni costumi. Ma questo mezzo non può esser altro che divino e sovranaturale; dunque una rivelazione sovranaturale e divina è necessaria. — Stupendo raziocinio! Acciocchè dal fatto degli errori dell'uomo possa cavarsi per conseguenza legitima

la necessità di una rivelazione divina, che lo ammaestri intorno alle verità religiose, convien supporre:

Che la cognizione certa, adequata, assoluta di queste verità sia possibile;

Che sia necessaria;

Che non possa acquistarsi dall'uomo con le sue facultà naturali;

E che Dio possa e debba fare tutto quanto occorre all'uomo per la sua perfezione e felicità compiuta.

Allora, sì, il discorso filerebbe diritto. Li apologisti, in quella vece, saltano di sbalzo dall'antecedente, che esprime un puro e semplice fatto, al conseguente ch'esprime un principio, senza curarsi punto di tutte queste proposizioni intermedie, che sole possono determinare il nesso o rapporto tra il principio ed il fatto. E non si curano di determinarlo per un motivo eccellente; ed è che non possono.

E con qual dialettica riuscirebbero mai a provare che si possa conoscere ciò che oltrepassa tutti i confini della cognizione? A provare, che la cognizione dell'inconoscibile sia all'uomo necessaria? A provare, che questa cognizione, impossibile e necessaria ad un tempo, possa e debba venire partecipata all'uomo da un Ente, che è il rovescio di tutti principj della ragione, di tutte le leggi della natura? A provare, che l'Umanità non possa arrivare a conoscere un giorno le verità che prima ignorava, ed a praticar le virtù che prima non aveva? Dato poi che non potesse, come pretendono li apologisti, allora l'argumento valido, rigoroso, irrepugnabile sarebbe l'inverso del loro; e converrebbe ragionare così: la cognizione di tali verità e di tali virtù è all'uomo impossibile; dunque non gli è necessaria; altrimenti si cadrebbe nella stoltezza di attribuirgli siccome necessaria una dote, ch'egli non può avere: ciò che importerebbe una condanna severa e solenne dell'opera della natura, che per loro è quanto dire di Dio.

Ed infatti, se all'uomo era necessario quello stato, e da per sè non poteva ottenerlo; è chiaro che Dio glielo dovea dare fin da principio, e non permettere mai che lo perdesse. Ma poichè li avversarj ci attestano, che l'uomo per tanti secoli non l'ebbe, cioè, che Dio ne lo ha lasciato per tanti secoli privo; è ancor più manifesto che dunque o non era necessario all'uomo un tale stato, o Dio non ha fatto il debito suo; e quindi la colpa di quelli errori tutta ricadrebbe su Dio, e non su l'uomo.

Curiose poi oltre ogni credere son le risposte, che essi fanno a qualcuna di codeste ragioni. Così a quella che si trae dalla perfettibilità naturale dell'uomo, e che dichiara fallace il conchiudere da un periodo di ignoranza e di depravazione ad una depravazione ed ignoranza perpetua, irrimediabile; rispondono, che l'uomo è bensì perfettibile ed educabile nelle arti e nelle scienze profane, ma non già nelle cose di religione e di morale, perchè vi s'oppongono le passioni, li scandali, i pregiudizj; e ne fa fede la storia, che ci mostra i popoli tanto più puri di credenze e di costumi, quanto più prossimi alla loro origine; e tanto meno, quanto più avanzati in età. — Ci vuole un bel coraggio davvero a spacciar queste favole, come se fossero assiomi e documenti! La storia di tutti i popoli civili è una smentita continua e solenne di queste ridicole asserzioni; poichè ci mostra, all'opposto, che risalendo da un'epoca di civiltà matura a quella di una civiltà nascente, e da questa alla rozzezza, e di mano in mano fino alla barbarie, si verifica costantemente la legge inversa di quella sognata dai teologanti: le credenze appajono sempre tanto meno ragionevoli, ed i costumi tanto meno umani, quanto più si retrocede nella vita dei popoli, e s'avvicina alla loro infanzia. Negare questa legge dell'Umanità sarebbe negare o che una legge universale di sviluppo, di progresso, di perfezionamento

informi tutta la vita della natura; o che a questa natura, a questa vita apparlenga l'Umanità: due negazioni, di cui mal potrebbe dirsi quale sia più stolta e stravagante.

E donde mai, non che tanta diversità, ma tanto contrasto fra i portati della scienza e dell'arte, e le cose di morale e di religione? Non son tutte egualmente funzioni del pensiero e del cuore umano? E l'educazione non provede egualmente ad agevolare e assicurare lo svolgimento armonico di tutte? E le passioni non sono anch'esse un elemento della natura umana? E la legge progressiva dell'incivilimento non consiste appunto nel correggerle via via ed infrenarle e mansuefarle ed ingentilirle, subordinandole sempre più all'impero della coscienza e della ragione? E il crescere di quest'impero non è lo scemare degli scandali e dei pregiudizj? Dunque è falsa la teorica, che ammette il progresso in un elemento dell'Umanità, e lo nega in un altro; poichè la sua natura, come quella d'ogni altra specie di cose, è una e indivisibile; e se è lecito distinguere co'l pensiero i suoi attributi ed i suoi atti l'uno dall'altro, non è permesso nella realtà di separarli. È dunque storicamente falso e filosoficamente assurdo, che al perfezionamento nelle arti e nelle scienze corrisponda il deterioramento nelle credenze e nei costumi: l'uno esclude l'altro; o progresso in tutto, o in tutto decadenza. E poichè li avversarj ammettono quello in parte, noi dobbiamo ammetterlo in tutto; come dobbiamo in tutto negar questa, poichè essi la negano in parte.

Nè con ciò intendiamo punto di costituirci difensori del progresso in linea retta, continua, sempre ascendente, senza intervalli di sosta e di regresso, senza vicenda di azione e di reazione, senz'alcuna variazione, perturbazione, irregolarità da parte dell'arbitrio e del senno umano: tutt'altro Intendiamo

dire solamente, che a traverso delle lutte fra il bene e il male, fra la verità e l'errore, per cui passa l'Umanità: lutte, in cui s'avvicenda naturalmente, come in ogni altra specie di guerra, la vittoria alla sconfitta e la perdita al guadagno: il risultato finale però, a cui essa giunge nel corso di un' èra, è e non può non essere un miglioramento, cioè un progresso generale in tutte le funzioni, interne ed esterne, morali ed economiche, individuali e sociali della sua vita. E diciamo sempre Umanità, e non popolo o nazione; perchè questa legge di progresso dee verificarsi e si verifica realmente, non già in ciascun gruppo d'uomini stretti fra loro da rapporti particolari di suolo, di clima, di lingua, di memorie, di tradizioni, di costumi; sibbene nel complesso totale delle genti e nella somma ultima della storia umana. Un popolo, uno Stato, un regno, una civiltà parziale nasce e muore, prospera e precipita per non risurgere più; ma l'Umanità si instruisce sempre e non muore mai; ma la civiltà universale dalle lutte, dalle vicende, or gloriose ora infauste, risurge poi sempre, e più ricca, più potente, più libera, più felice di prima.

— 2. È pure un fatto indubitato, che la sapienza o l'industria umana non valse giammai a richiamare i popoli, destituiti della rivelazione divina, da quella generale depravazione per rispetto e al culto ed ai costumi; perchè mancava di *unità* nell'insegnamento; perchè non aveva *autorità* nè personale, nè dottrinale, nè reale su i popoli; e perchè era priva d'una *sanzione* di premio o di pena per chi osservava o trasgrediva i suoi precetti. Era dunque necessario a tal effetto un soccorso sovrumano, che seco medesimo portasse quelle tre condizioni. Ora ciò non poteva esser altro che una rivelazione divina, la quale sola contiene in sè il principio della massima unità, della suprema autorità, e della più efficace sanzione: dunque la rivelazione era necessaria. — Raziocinio non

meno stupendo del primo! Oltre che esso è intrinsecamente viziato delle stesse fallacie, ha poi un merito tutto suo proprio, che lo rende ancor più sofistico e nullo. Imperocchè esso argumenta la necessità d'una dottrina rivelata dall'insufficienza d'ogni dottrina umana a guarire i popoli da' loro errori morali e religiosi; onde la forza della sua conseguenza poggia su d'un fatto o principio sottinteso, cioè, che una dottrina rivelata possa fare ed abbia fatto quello che nessuna dottrina naturale ha potuto: altrimenti la dimostrazione non potrebbe conchiudere che ad un'ipotesi gratuita, priva d'ogni sussistenza. Or bene, chiariti così i veri termini del raziocinio teologico, ognuno lo ravvisa tosto per un sofisma puerile.

In primo luogo, dov'è una dottrina rivelata, la quale abbia operato i prodigj che li apologisti se ne ripromettono? Le religioni positive si dicono tutte rivelate, quale da un Dio e quale da un altro; ma ve n'ebbe mai o ve n'ha alcuna, che abbia purgato da ogni errore e da ogni vizio tutti i suoi seguaci? I teologi si divertono a mettere in ridicolo le varietà, le contradizioni, le stravaganze della filosofia; ma non potremmo noi nella teologia rinvenirne e deriderne altrettante? Vero è che essi per rivelazione vogliono intendere soltanto la cristiana; ma allora per rispettare la logica e la giustizia dovrebbero sotto il nome di filosofia intendere una sola scuola, e non già tutte; un solo sistema, e non tutti insieme quanti ne vennero fantasticati da Adamo infino a noi: e allora troverebbero nella scienza un'unità non minore per fermo di quella che celebrano cotanto nella loro fede ortodossa.

E questa fede è poi vera? È dessa tale, che soddisfacia la mente e il cuore dell'Umanità? tale che non soffra contradizione ragionevole da nessun lato? Li apologisti lo suppongono sempre, perchè spac-

ciano la loro rivelazione qual una dottrina infallibile assoluta; ma la storia e massime la storia moderna li smentisce formalmente ognidì; poichè ci attesta, che il numero dei credenti va sempre in ragione inversa dell'instruzione e della cultura; che quanto le scienze e le arti guadagnano d'estensione, di profondità, di potenza, tanto perde di valore, d'autorità, d'efficacia la rivelazione; che ogni progresso della ragione umana segna le negazione d'un dogma divino; e che la teologia, la quale un tempo regnava da padrona su tutte le discipline, non è più tolerata oggidì nel campo delle lettere e delle scienze nè pur come serva; le sue teoriche, in luogo di rappresentare il vero assoluto, son divenute il simbolo dell'assurdo, la favola delle scuole, il ludibrio degli studiosi; e la sua divinità, che sente di aver perduta ogni forza intellettuale, morale, e sociale, si afferra come all'ultima tavola di sua salute, ai troni de' principi e alle armi de' loro soldati; e confessa, che il suo impero non si regge più su la vita, ma su la morte dei popoli; che essa non può aver più ragione se non a patto che tacia la ragione publica; e che non le rimane più altra condizione di esistenza fuorchè il ritorno del mondo civile al servaggio, alla barbarie. E quandò una dottrina ha fatto di sè queste belle prove ed è giunta a questi mirabili risultati, possiamo bene lasciarla vaneggiare tranquillamente co' suoi titoli di divina, di sovranaturale, di celeste; lo facia inconscia di sè stessa e de' suoi casi, o con la coscienza della sua disgrazia e ruina, non le vorremo ricusar mai.... un po' di compassione.

In secondo luogo, ristretto anche il discorso ad una sola rivelazione, alla cristiana, egli è sempre un superlativo sofisma. Perciocchè la prima epoca di questa rivelazione, secondo la teorica dei sovranaturalisti, risale alle origini stesse del genere umano, e venne fatta immediatamente da Dio al primo uomo.

Ebbene, ha essa potuto forse impedire che i popoli tutti si abbandonassero all'idolatria ed alla superstizione, e cadessero in ogni sorta d'errori e d'ignominie? — L'ultima epoca fu quella di Cristo e dell'Evangelio. Ebbene, con essa è forse scomparsa ogni superstizione dal culto, ogni immoralità dal costume? Dunque o la loro dottrina non è la rivelazione sovranaturale, di cui vogliono dimostrare la necessità; o la necessità d'una rivelazione sovranaturale non deriva punto dal fatto degli errori e dei vizj umani.

E non crediate che noi con ciò disconosciamo il progresso o perfezionamento morale, di cui l'Umanità va debitrice al cristianesimo; chè anzi lo confessiamo più volontieri di voi: ma l'attribuiamo al cristianesimo come insegnamento umano, e non come rivelazione divina. Quindi la sua insufficienza a rendere perfetta e beata l'Umanità, lungi dall'essere un'objezione, è una conferma della nostra dottrina; poichè appunto in virtù del principio di perfettibilità e di progresso non possiamo nè pur concepire uno stato di cose, in cui non restasse più luogo ad un grado superiore di vero e di bene. Voi, al contrario, con la vostra utopia della rivelazione sovranaturale, non potete contentarvi d'un semplice miglioramento nelle condizioni intellettuali e morali de'popoli; perchè allora disfareste con una mano tutti li argumenti, che andate fabricando con l'altra. Voi siete in obligo di mostrarci attuata nell'Umanità la perfezione, cioè la conoscenza assoluta e la pratica intiera della legge morale e religiosa; senza di che tutti i vostri bei sillogismi, non che provare la necessità di una rivelazione divina al genere umano, proveranno unicamente la necessità d'un po' di buon senso ai vostri cervelli.

— 3. Dato pure che la ragione umana valga per sè a farci conoscere i nostri doveri verso Dio e

verso il prossimo, essa manca però sempre, come l'esperienza di tutti i secoli attesta, di motivi sufficienti ed universali a indurre li uomini al bene, e ritrarli dal male; perchè non tutti, anzi pochissimi sono atti a comprendere il significato delle dimostrazioni razionali; perchè occorrono sovente circostanze così difficili, che l'uomo abbandonato a sè stesso ed alla propria ragione non si risolverà mai a sfidare ogni pericolo ed ogni sacrifizio per solo amore della virtù; perchè nel conflitto del dovere con l'interesse non mancano mai le ragioni da metter in dubio la legge; da scusar la passione, da giustificare la colpa; perchè i principj morali e religiosi, che ne può somministrare la ragione, sono generali ed astratti, sì che nell'applicazione ai casi reali, massime quando il vizio apparisce utile e la virtù penosa, perdono ogni loro efficacia su l'animo nostro. Dunque bisogna ammettere o che li uomini seguano senz'alcun freno, a guisa di bruti, le proprie passioni, e non riconoscano legge alcuna di diritto, di giustizia, di società; o che sia necessario qualche motivo, posto al disopra della umana natura, il quale adempia a tutti quelli officj, che superano le forze della ragione. Ora siffatto motivo non può d'altronde ricavarsi che da una rivelazione sovranaturale e divina; essa dunque è necessaria. — Ed anche questo raziocinio è ben degno dei suoi fratelli! Sia pure: le leggi naturali della coscienza e della ragione tornarono sempre inefficaci; ma le pretese leggi di Dio, che vantano tutta la maggior sanzione ed autorità possibile, tutta quella almeno che voi richiedete, hanno forse operato il miracolo di fare dell'uomo un angelo e del mondo un paradiso? Non havvi forse dotti ed ignoranti, buoni e tristi nella società cristiana, come v'erano e vi sono in ogni altra, che non abbia abbracciata ancora o abbia poi abjurata la vostra rivelazione?

Direte, che le proporzioni non sono le stesse; e che nella società cristiana i dotti ed i buoni sono molti più, l'ignoranti ed i tristi molti meno che in ogni altra. — E ci sarebbe assai da ridire su la verità del fatto, di cui menate tanto rumore; ma per non deviare dal nostro cammino e gettarci in una questione accessoria, la quale ci porterebbe chi sa fin dove, concediamolo pure; e che cosa prova? Prova che l'Umanità andando innanzi migliora, e nulla più: il che non è sicuramente un'objezione contro di noi. Ma non vi basterà giammai a stabilire, che un tal miglioramento debba ripetersi tutto e solo dalla vostra credenza rivelata, nè che sia desso il compimento ed il fine ultimo d'ogni perfezione cui l'Umanità possa toccare. E finchè non abbiate dimostrate queste due tesi, le vostre dimostrazioni non saranno mai altro che ciance e sofismi.

In quànto poi a' motivi sufficienti di fare il bene e fugire il male, se intendete motivi tali che bastino ad obligare non solo in teorica, ma anche in pratica; non solo moralmente, ma anche fisicamente tutti e singoli li uomini, ed in tutti e singoli i casi; voi non li troverete giammai, finchè rimane all'uomo la condizione di ente libero e di ente limitato: giacchè per non poter violare la legge converrebbe ch'egli non avesse libertà, e per non violarla mai converrebbe ch'egli non avesse limite nella sua perfezione. — Se poi intendete tali motivi, che bastino ad obligare moralmente e generalmente li uomini all'osservanza del dovere, non occorre che andiate così a cercarli su per un cielo dove non siete mai stati, a domandarli ad un legislatore che non sapete nè pure chi e che cosa sia. L'uomo li porta con sè nella propria coscienza; per conoscerli non ha che da rientrare in sè stesso, da interrogare il proprio cuore; per determinarli non ha che da osservare i rapporti naturali, che lo legano a' suoi simili; e le

leggi o condizioni sociali, da cui dipende il suo proprio ed il commune perfezionamento.

Replicherete voi, che questi motivi non bastano, perchè molti e spesso non li rispettano? Ma e spesso e molti fra i vostri credenti rispettano forse meglio l'ordine, il comando, il divieto del vostro Dio? Molti e spesso non si ridono del vostro inferno con tutte le sue fiamme e i suoi demonj? E spesso e molti non si burlano del vostro paradiso con tutti suoi angeli e i suoi divertimenti? Dunque o possiamo anche noi con egual diritto dedurne, che nè i divertimenti del paradiso e la compagnia de' suoi angeli, nè le fiamme dell'inferno e la compagnia de' suoi demonj, nè la parola benigna o severa, carezzevole o tonante del vostro Dio son motivi sufficienti ad assicurare l'osservanza piena ed intera della legge morale, o non potete voi giovarvi di quest'argumento per sostenere l'impotenza della ragione umana e la necessità della rivelazione divina.

— Ma quand'anche la ragione potesse trovare in sè o nella coscienza la nozione vera e chiara de'nostri doveri, sta pur sempre il fatto indubitato, che assai pochi tra li uomini, e dopo lungo tempo, e non mai senza la mescolanza di molti errori, giungerebbero una volta a quella nozione. È dunque necessario che Dio la riveli, acciocchè più pronta, più universale, e più pura la si stabilisca tra li uomini. — E quest'argumento a che cosa conduce? Conduce o ad una rivelazione personale a tutti e singoli l'individui, o a nulla. Perciocchè se da una parte è necessario, che ognuno e presto abbia un'intera notizia della legge morale; e se dall'altra non può la ragione acquistarla da sè e deve attingerla da Dio, ne segue manifestamente, che tocca a Dio di communicarla individualmente a ciascheduno; altrimenti non si raggiungerebbe lo scopo, che pur si vuole necessario. Infatti una rivelazione speciale, fatta in

tempo e luogo determinato, solo a qualche determinato individuo, sarà sempre suggetta agli stessi inconvenienti, che s'imputano dalla ragione; e non potrà mai soddisfare alle condizioni, che alla ragione medesima si vogliono imporre.

E per qual via dovrà mai codesta rivelazione propagarsi e divenir commune ed universale? Per via d'insegnamento. Ora non è egli evidente, che di questo insegnamento molti non potranno profittare per difetto d'intelligenza, molti altri per mancanza di tempo; e che le dottrime così insegnate, per colpa dove dei discepoli e dove dei maestri, non potranno co 'l variare di luoghi e d'età mantenersi intatte e pure, e verranno framiste ad errori d'ogni maniera? Non saranno forse uomini e i banditori e li uditori? Non saranno fallibili parte per ignoranza e parte per malizia? Dunque il sistema dei teologi cristiani, con tutta la loro rivelazione, non provede nemmeno alla necessità dell'instruzione morale, com'essi l'intendono. Se poi vogliono che una tal forma d'insegnamento basti, allora può tanto meglio bastare l'insegnamento che intendiamo noi, quello cioè che non fa se non tradurre ed esprimere i dettami, che ognuno reca in germe nella propria coscienza: allora a rendere universale, pronta, ed intera la cognizione della legge morale sarà tanto più idoneo il processo del razionalismo, che eliminando da essa tutti i misteri sovranaturali, la riduce ad un sistema di verità semplici e intelligibili, che nessuno può negare o disconoscere se non a patto di rinunciare al senso commune, e di chiuder li orecchi alla voce intima della sua coscienza. Questo insegnamento è dunque di sua natura più facile; non richiede alcuna condizione di capacità straordinaria, nè per i maestri nè per i discepoli; quindi può assai meglio d'ogni rivelazione e d'ogni teologia, rendere universale, spedita, e pura la cognizione della legge morale.

— Perchè dunque non l'ha fatto? Perchè i popoli ebbero sempre mestieri d'una dottrina rivelata? — Non l'ha fatto, appunto perchè le dottrine rivelate non hanno mai permesso di farlo. La cosa corre tutto all'opposto di quel che voi pretendete. Non è già che i popoli abbiano sempre avuto mestieri d'una rivelazione di Dio, perchè il dettame della loro coscienza non bastasse ad instruirli della legge; ma il fatto si è, che non poterono mai governarsi con le semplici leggi della ragione e della coscienza, perchè sempre furono preoccupati ed impediti dalla predicazione religiosa di qualche sedicente interprete, rappresentante, vicario, figlio di Dio. E costui co' suoi banditori potè riuscire sempre a rendere communi e popolari le sue credenze, più assai che i filosofi le loro dottrine, perchè egli parlava più alla fantasia che alla ragione; proponeva soluzioni pratiche più che scientifiche; soddisfaceva alla curiosità umana più con simboli e miti che con dimostrazioni ed esperienze. Ora in tutte l'epoche d'incivilimento, per cui finora è passata l'Umanità, il popolo, cioè il massimo numero degli uomini, è rimasto sempre inculto e rozzo e quasi fanciullo, e però assai pronto e facile a lasciarsi predominare dalle imagini della fantasia, della poesia, del simbolo, del mito, cioè del sensibile; ed invece inconscio affatto e digiuno delle leggi, quanto più semplici tanto più austere, della ragione, della scienza, e dell'esperienza. Ma lasciate che il movimento della democrazia moderna si dilati, si fortifichi, e con esso l'instruzione si generalizzi ed il popolo esca di minore e si emancipi dalla tutela dei preti e dei re; e poi vedrete se il razionalismo non saprà rivelare le leggi morali, che l'Umanità porta impresse nel cuore, con assai maggior prestezza e purezza ed universalità, di quel che la teologia con la sua parola divina ed i suoi misteri sovranaturali. E l'Europa ne ha già tal pegno,

che non consente più a chi che sia di muover dubio su l'avvenire. Ponete mente ai progressi, che nel secondo quarto del presente secolo, e massime negli ultimi dieci anni, ha fatto il socialismo, non solo fra la gente dedicata più o meno agli studj, ma sopratutto fra quel ceto del popolo minuto, che per la sua professione medesima non può venir escluso più a lungo da ogni maniera d'instruzione e di cultura, vale a dire fra li operaj, principalmente in Francia, in Germania, in Inghilterra, ed oggimai anche in Italia; e poi dite, se le idee razionali non faran più cammino in un anno che le credenze rivelate non abbian fatto in un secolo.

— E pure, dato eziandio che la ragione potesse da sè acquistare una sufficiente notizia della legge, non potrebbe dirsi ancora ch'essa basti alla conoscenza di tutto l'ordine morale; poichè oltre le prescrizioni della legge, esso richiede che si conosca altresì e la pena e l'espiazione. Ora senza un principio sovranaturale, questa cognizione è impossibile. Donde e come può mai l'uomo, nella sua condizione presente, ricavare la notizia certa ed adequata della gravità dei delitti? Donde e come può formarsi una dottrina fondata e precisa dell'espiazione temporale, che equivalga e sottentri pienamente alla pena? Egli ha bensì da natura un'idea generica del mal morale, e un concetto vago, indefinito dell'espiazione e della pena che esso involge: ma non basta. L'ordine morale richiede una cognizione determinata, positiva, assoluta di tutti questi punti che lo costituiscono; altrimenti la legge non sarebbe mai vera legge. È dunque necessario, che Dio stesso ne facia all'uomo una rivelazione particolare. — Quest'argumento non può conchiuder nulla, perchè dovrebbe provar troppo. Dovrebbe provare, che senza una cognizione razionale ed assoluta della vita avvenire l'ordine morale non è possibile: e chi è che verrà mai a capo di

questo teorema? Non possiamo avere una cognizione assoluta nè pur delle cose che cadono sotto i sensi, nè pur dei fenomeni che avvengono in noi stessi; e vorrebbero farci ammettere, non che possibile, necessaria una cognizione assoluta di ciò che appartiene ad un altro mondo? Ma la storia non è la più ampia confutazione di codesta dottrina? Certo, un ordine morale è la prima condizione dell'esistenza della società. Se dunque fuori della rivelazione cristiana ogni ordine morale fosse impossibile, l'una delle due: o non sarebbe mai esistita alcuna società, dalla cristiana infuori; ovvero ad ogni società sarebbe stata commune la rivelazione cristiana. Nel primo caso verrebbe a rinegarsi l'esistenza dell'Umanità; e nel secondo, l'esistenza medesima della rivelazione: conseguenze, che l'una meglio dell'altra sventano tutto il ragionamento degli apologisti, riducendolo all'assurdo. Movendo adunque dal loro stesso principio, noi possiamo argumentare così: fondamento e vincolo della società è l'ordine morale; ma la società esistette ed esiste senza la rivelazione cristiana; dunque la rivelazione cristiana non è necessaria all'esistenza dell'ordine morale. Dunque:

È falso, che ad ordinare la società non basti quell'idea del mal morale e dell'espiazione e della pena, che l'uomo ha da natura, e che mediante la riflessione può rendere più chiara e distinta.

Ed è falso, che si richieda per l'ordine morale una cognizione positiva, assoluta, sovranaturale e della legge, e della pena, e dell'espiazione.

L'abbiamo già detto e ridetto, nè ci stancheremo di replicarlo, finchè li avversarj non cessino di ripetere sempre la stessa objezione: l'ordine morale e sociale è fondato in una legge di natura, siccome l'ordine astronomico, fisico, fisiologico, ecc.; e questa legge, per rispetto alla vita dell'Umanità, è così indipendente dalle nostre opinioni come lo è per ri-

spetto al moto degli astri, all'attrazione dei corpi, alla vegetazione delle piante. Ben è vero, che l'Umanità obedisce alla legge morale in modo diverso da quello onde li altri esseri obediscono alla legge loro propria; dacchè l'azione di quella è libera, e l'azione di questi fatale. Ma è vero altresì, che la libertà umana è circoscritta dentro certi confini che nessuno, individuo o popolo che sia, può mai oltrepassare. Non è la società, che inventa a suo talento la legge morale; ma è la legge morale, che costituisce naturalmente la società; e l'affermare, che l'esistenza del principio sociale vada suggetta a queste o quelle credenze dell'uomo, è tanto assurdo quanto l'asserire, che l'esistenza del mondo sia subordinata a questo o quel sistema di storia naturale. Perocchè bisogna pur che l'intendano una volta anche i teologi: le nostre teoriche non aggiungono e non tolgono nulla alla natura; le son vere o false, secondo che rappresentano ed interpretano fedelmente, o no, le sue leggi; ma false o vere, per lei è tutt'uno, e le sue leggi proseguono il loro corso allo stesso modo, nè perdono nulla del loro impero sopra di noi. Ora la società è lo stato naturale dell'uomo; v'ha dunque una legge, che determina i rapporti generali e necessarj che devono intercedere tra li uomini per comporli in società. E questa legge non è effetto, ma causa del consorzio umano; questi rapporti non susseguono, ma presiedono all'umano volere. Quindi non v'è misticismo che possa estirpare dall'Umanità l'instinto sensuale, nè materialismo che possa cancellarne l'instinto ideale: sotto il regno dell'ascetica non mancheranno i vizj, nè sotto il regno dello scetticismo le virtù: la credenza all'inferno e al paradiso non varrà mai a convertire li uomini in Dei, nè l'incredulità in demonj. Ci sono i buoni ed i malvagj in ogni paese, e nessuna setta ha il privilegio esclusivo della virtù o del vizio. Troviamo il galantuomo tra

i catolici e i protestanti, come fra i maomettani e li ebrei, fra i panteisti e li scettici; e tra questi, come tra quelli, troviamo il ladro, l'impudico, lo spergiuro, l'assassino. Il qual fatto, che nessuno di buona fede potrebbe revocar in dubio, prova manifestamente che i dogmi ed i culti religiosi influiscono nella pratica della vita umana assai meno di quel che vanno spacciando i fanatici di tutte le credenze; che le leggi della morale nascono dal sentimento e dalla rivelazion naturale della coscienza; che la coscienza, quanto a' suoi principj e dettami fondamentali, salvo il grado diverso di civiltà e di cultura, è una e identica in tutti; e che i simboli religiosi dal buon senso degli uomini vengon tenuti in conto di opinioni private, cui ciascuno dee rispettare negli altri, ma nessuno ha diritto d'imporci; opinioni, che variano secondo il paese dove si nasce, l'educazione che si riceve, li studj che si fanno, la professione che si abbraccia; opinioni professate con barbaro entusiasmo dai popoli ignoranti e superstiziosi, ma riguardate con tranquilla indifferenza dagli uomini virtuosi e illuminati. Per quanto sia però varia e disparata la credenza dei popoli circa la natura di Dio e dell'anima, egli è certo che la loro morale è sustanzialmente la stessa; onde i doveri da essa prescritti son communi ed universali, obligano tutti, in tutti i tempi, e in tutti i luoghi; laddove li officj comandati dalla religione sono particolari, e non obligano che certuni, in certi luoghi e tempi determinati: i primi sono ammessi e riconosciuti per veri dalla coscienza umana, e i secondi non hanno vigore che nella setta rispettiva; li uni sono dettami della ragione, e li altri sono decreti dell'autorità; quelli costituiscono l'Umanità, e questi le chiese.

Pertanto la tesi prediletta dei teologi su i rapporti intrinseci ed inviolabili dell'ordine sociale e dell'ordine sovranaturale, che già parecchie volte abbiamo

dovuto affrontare nel corso della nostra controversia, e massime discutendo l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, e la necessità della rivelazione, va rovesciata di pianta. In luogo di affermare, che la vita morale e sociale dell'Umanità sarebbe impossibile, se non venisse governata dalle credenze o dottrine sovranaturali; bisogna dire all'opposto, che quella non sarebbe in alcun modo possibile, se dipendesse veramente da queste. Perocchè il fondamento di tutto l'ordine sovranaturale e rivelato è il concetto di Dio. Ora ciascuna religione formasi di Dio un concetto particolare, suo proprio, che generalmente è la negazione o il contraposto del concetto che se ne formano le altre; e quindi i sistemi teologici ne porgono lo spettacolo, parte ridicolo e parte atroce, d'una perpetua ed implacabile guerra delli Dei. Così il Dio de' cristiani facea consistere la virtù e la santità nell'esterminio del Dio de' gentili, e de' maomettani; e questo nell'esterminio di quello. Il Dio dei catolici ha in orrore il Dio de' protestanti, e questo ne lo ricambia di gran cuore. Concepite adunque possibile, se vi basta l'animo, un ordine sociale fondato in qualche concetto positivo e dogmatico di Dio! Concepite possibile un'unione, una fratellanza, una solidarietà qualunque fra popoli, che in capo a tutte le leggi, a tutti i doveri pongono l'obedienza a Dio, e ciascuno dei quali si finge un Dio a modo suo, e lo fa parlare a seconda delle idee e delle passioni, de' bisogni e degli interessi, dei capricci e de' pregiudizj, da cui è dominato! Sarebbe tanto possibile una società fra queste genti, quanto fra cani e gatti, fra lupi ed agnelli.

E non istate ad opporci il fatto dell'Europa civile de' nostri tempi, ove ad onta delle molte e diverse e nemiche religioni vivono pure i popoli in società ed in commercio scambievole di beni e di pensieri, di desiderj e d'affetti. — L'esempio non vale; poichè

l'Europa moderna è cristiana, se volete, di nome, e non già di fatto. Ora è egli giusto, chiederemo anche noi con Carlo Fauvety, di confundere la società presente con una religione, e di chiamare cristiana una cultura puramente civile? Come si possono mai attribuire alla chiesa i progressi d'una società, la quale non si è potuta costituire se non a patto di affrancarsi dalla chiesa? Che v'ha egli dunque di esclusivamente cristiano in ciò che costituisce la civiltà dell'occidente? È l'industria? la scienza? l'arte? l'amministrazione? la guerra? la legislatura? In tutte queste funzioni dell'attività umana non v'è più nulla, che rechi l'impronta teologica del cristianesimo; nè si possono confundere insieme due cose cotanto distinte, come la civiltà e la rivelazione, ciò che cammina e ciò che è immobile, ciò che è della terra e ciò che è del cielo.

Ma l'esempio, che farebbe al nostro caso, è quello de' sei primi secoli dell'èra moderna, cioè la fondazione del cristianesimo; e quello dei secoli X — XV, cioè la propagazione dell'islamismo in Europa; e quello più recente ancora del XV e XVI, cioè lo stabilimento del protestantesimo. Vedete che relazioni passavano fra i gentili e i cristiani, fra i cristiani ed i turchi, fra i catolici e i protestanti: vedete se era quella una società d'uomini, o non piuttosto un campo di fiere, dove non era possibile un po' di tregua e di pace se non quando una razza o una setta avea compita la strage della setta o razza nemica! Ecco l'ordine sociale, di cui solo possono divenir madri le religioni, che si dicono rivelate da Dio. Oh! l'Umanità ne ha già fatto troppo lungo e doloroso esperimento; ed ha imparato, a prezzo di ineffabili patimenti, che il preteso ordine, per cui s'invoca la necessità d'una rivelazione divina, non è e non può essere che il regno del privilegio, dell'iniquità, del despotismo; il regno dei preti su le coscienze, dei re

su le nazioni, dei signori su i popoli, dei ricchi su i poveri; il regno della grandezza, dell'impunità, della felicità dei pochi su la miseria, l'oppressione, la barbarie, la mòrte delle moltitudini. Ma questo regno infame, quest'ordine esecrato ha oggimai perduto ogni prestigio d'autorità su le menti e su i cuori delle nazioni civili, e non tarderà a perdere ogni resto di ingerenza nelle loro instituzioni politiche e sociali. Allora, e solo allora potremo salutare il vero ordine, il regno felice della libertà.

CAPITOLO XII

Miracoli

Prima di passare dalla tesi della possibilità e della necessità di una rivelazione alla tesi della sua esistenza, i teologi prendono ad assegnare le note o caratteri, per cui si possa con certezza discernere la rivelazione vera dalle false, la parola di Dio da ogni dottrina degli uomini; giacchè senza di un tal criterio sicuro ed infallibile, come potrebbesi mai giudicare fra le tante religioni, che tutte si vantano rivelate da Dio? Ora i teologi credono di possederlo, e insegnano ch'esso consiste nei miracoli e nelle profezie. Vediamo che fede si meriti il loro insegnamento.

La teorica cristiana dei miracoli si riduce a due punti:

1. Che i miracoli sono possibili;

2. Che sono una nota caratteristica ed infallibile della rivelazione divina.

La dimostrazione del primo teorema suona così: — Il miracolo è un fatto sensibile, stupendo, contrario all'ordine consueto della providenza ed alle leggi della natura. Ora un tal fatto non involge al-

cuna repugnanza; perocchè quel Dio medesmo, che liberamente ha creato e ordinato l'universo, può derogare alle leggi da lui liberamente imposte alla natura. Nè questa derogazione repugna alla immutabilità divina; poichè se il miracolo come fatto avvien nel tempo, come decreto è coeterno a Dio, il quale nello stabilire l'esistenza e l'ordine del mondo ha stabilito insieme i casi, in cui devono esser sospese o interrotte le leggi della natura. Dunque i miracoli sono possibili. — È, come vedete, il sòlito argumento, a cui non manca altro che la base. Certo, posto un Dio che pensi, voglia, ed operi come noi, benchè con un grado maggiore di perfezione; un Dio, che abbia dato al mondo l'esistenza e le leggi, come e quando gli piaque, l'affare sarebbe finito; e la possibilità del miracolo non sarebbe che un corollario immediato della natura di Dio e della creazione del mondo. Ma poichè questa creazione e questa natura, in luogo di essere una realtà razionale e scientifica, sono anzi per la scienza e per la ragione una chimera e men che nulla, anche il miracolo corre la medesima sorte, ed apparisce un mero controsenso.

Ed invero, i suoi caratteri, per confessione degli stessi teologi, sono:

1. Che sia un fatto sensibile; — ma il sensibile non può esser effetto di ciò che è al tutto immateriale, di uno spirito puro, come suppongono il loro Dio.

2. Che non possa provenire da una causa naturale; — ma fuori delle serie di cause e d'effetti naturali, cioè di funzioni e fenomeni appartenenti all'universo, per noi non havvi che il nulla: ed il nulla non può far nulla.

3. Che sia però sovranaturale, cioè tutta opera di Dio; — ma il sovranaturale, o una derogazione alle leggi della natura, dinanzi alla ragione ed alla scienza non è altro che l'impossibile. Dunque il miracolo repugna per ogni verso.

Oltre di che, con qual diritto si potrebbe mai classificare tra i miracoli un fatto quale che sia? La condizione principale del miracolo, in virtù della definizione stessa dei dottori cristiani, si è che il fatto ecceda le leggi tutte della natura: non si può dunque ammettere un miracolo se non si conoscono pienamente e la natura e tutte le sue leggi; poichè altrimenti come si potrebbe decidere, se il fatto sia superiore o suggetto a queste leggi? Il vulgo, che di tutto l'organismo dell'universo conosce appena le leggi dei fenomeni quotidiani e più communi, di cui è testimonio e parte, avrà necessariamente per miracolo ciò che agli occhi del fisico, del chimico, del mecanico, dell'astronomo non è che il fenomeno più naturale del mondo. Ora nè anche li scienziati possono arrogarsi la cognizione intera ed assoluta di tutte le leggi, che governano la natura; dunque il criterio per discernere i fatti miracolosi dai naturali quale sarebbe? L'ignoranza.

Inutili pertanto son tutti li sforzi, che fanno li apologisti per provare che Dio operando un miracolo non contradice a sè stesso; inutile è il replicare, che Dio propriamente non governa i generi e le specie che sono prette astrazioni, ma sì l'individui che sono realtà; onde le leggi, che reggono il mondo, non sono per sè stesse universali (giacchè l'universalità è anch'essa un concetto tutto nostro), ma individuali; non si riferiscono ai generi ed alle specie, ma ai singoli individui; sicchè il miracolo non è una derogazione a veruna legge della natura, ma l'attuazione della legge stessa particolare, che Dio ha prefissa a quella tal cosa: come per un esempio, l'arrestarsi d'un pianeta non viola punto la sua legge universale delle rivoluzioni astronomiche, ma effettua anzi la legge propria di quel pianeta, che Dio ab eterno decretava, ora si movesse ed ora si fermasse. — Imperocchè v'ha qui primieramente una contradizione

o uno scambio di termini, per cui si nega il concetto stesso di miracolo. Il quale testè ci veniva definito dagli apologisti per un fatto contrario alle leggi della natura. Or se non si dànno veramente in natura leggi universali, se ciascun individuo è retto da leggi particolari, il miracolo diventa un fatto, non più contrario, ma conforme alle leggi naturali, in quanto che non è altro se non l'esecuzione della legge propria di quel cotale individuo; legge sempre naturale, sia poi conforme o contraria a quella degli altri individui simiglianti. È questa, in verità, una strana teorica per difendere i miracoli; giacchè vien a dire che i miracoli sono possibili, perchè sono impossibili.

Inoltre, quest'argumento della derogazione possibile, o no, da parte di Dio alle leggi della natura può valere contro il deismo, che tiene veramente l'ordine naturale per un effetto libero dell'intelletto e della volontà di Dio; ma non ha senso alcuno contro il razionalismo, che non riconosce nulla di reale fuori dell'universo, ed elimina dal campo della cognizione umana la causa prima ed assoluta della natura. Noi non diciam mica impossibili i miracoli, perchè Dio non possa derogare alle sue leggi; ma diciamo impossibile ogni derogazione alle leggi della natura, universali o particolari che sieno, perchè esse non dipendono da nessuno, ed ogni cosa dipende da esse; onde le anomalie medesime, le eccezioni, i portenti di qualsivoglia fatta rientrano sempre nell'ordine loro, cioè nella natura.

Ne citino un miracolo, un solo, operatosi là dove potea venir osservato e verificato in buona regola, e ci ricrederemo. Citino un morto, che sia risurto negli anfiteatri di anatomia e sotto li occhi dei medici; e allora crederemo che la vita non dipenda più assolutamente da quell'integrità degli organi, che è la condizione d'ogni esistenza animale, ma che possa

invece manifestarsi ancora con un cervello distrutto, un polmone inetto a respirare, un cuore incapace di battere. Citino un corpo pesante, che sotto li occhi dei fisici siasi levato in aria contro le leggi della gravità; e allora crederemo, che le proprietà essenziali dei corpi sieno suscettibili di qualche sospensione temporanea, e che possa darsi fuoco senza calore, pietra senza peso, nuvola burrascosa senza elettricità. Citino un pianeta, che sotto li occhi degli astronomi siasi arrestato nella sua rivoluzione; e allora crederemo che la terra abbia potuto fermarsi, ed il sole retrocedere verso oriente, e l'ombra del quadrante non seguir l'astro, di cui segna il cammino. Ma finchè a testimonj dei fenomeni della vita, dei corpi, e degli astri s'invocano le turbe, che ignorano fino il nome della fisiologia, della fisica, dell'astronomia, ci dee ben esser lecito di rispondere con le risa alle bubbole miracolose de' nostri sapientoni.

Passando ora al secondo punto, i teologi tentano di provarlo così: — I miracoli non possono esser fatti se non da Dio: dunque una rivelazione confermata da miracoli non può essere se non divina, poichè Dio è la stessa verità, e non può nè ingannarsi nè volerci ingannare. — Non occorre più oggimai che ci fermiamo a discutere simili argumenti, i quali non hanno altro sostegno che un falso supposto, cioè il concetto teologico di Dio e della sua azione su'l mondo. Siccome questo concetto, con tutto l'ordine sovranaturale che ha partorito, vedemmo quanto repugni ai principj della ragione, della logica, della scienza; così qualunque prova se ne tiri non può esser altro che un sofisma.

Ma la questione de' miracoli tocca non solamente alla filosofia, bensì anche alla storia; e nel campo dei fatti, ancor più che in quello delle idee, la causa della teologia apparisce disperata. Perocchè i miracoli, lungi dall'essere una nota propria e distintiva

della sola rivelazione cristiana, sono la prerogativa commune di tutte quante le rivelazioni e le religioni del mondo. Tutte ripetono la loro origine da un Dio, il quale manifestò sè ed i suoi voleri all'uomo, che avea destinato ad institutore del nuovo culto; tutte vantano strepitosi miracoli in prova della verità e divinità delle proprie dottrine: dunque o sono tutte vere e divine ad un modo, o i miracoli non sono punto un criterio religioso.

E volete sapere, che cosa oppongano li apologisti a quest'argumento di fatto? Oppongono, che i miracoli della sola rivelazione cristiana son veri e certi; quelli invece di tutte le altre rivelazioni, finti e favolosi; e citano in prova le testimonianze dei critici e degli eruditi più famosi. — Bella risposta! Ma ed eruditi e critici più famosi ancora non han forse dimostrato egualmente favolosi o finti i miracoli, che la teologia cristiana reputa fatti veri e certi? Se a voi è lecito conchiudere, che i prodigj attribuiti alle divinità pagane son favole, perchè qualche filosofo antico se ne rideva; non sarà molto più concesso a noi di sostenere, che del pari i portenti affibbiati alla divinità cristiana son miti, poichè altri filosofi, ed assai più numerosi e non meno autorevoli certamente, se ne burlano?

Direte, che a dispetto di quest'increduli, millioni e millioni di cristiani li hanno creduti e li credono tuttavia con fede inconcussa. — Ma e a dispetto di quelli altri scettici, millioni e millioni di Indiani, di Chinesi, di Persi, di Egizj, di Greci, di Romani, di Turchi, di Arabi,.... non credevano, e parte non credono ancora con egual fede ai miracoli de' loro Dei? Dunque non c'è verso, l'argumento val sempre o per tutte le religioni o per nessuna: per nessuna, se ne rimettiamo il giudizio alla critica razionale; per tutte, se ammettiamo le testimonianze dalla fede ingenua. Perocchè e per l'una e per l'altra tutti i miracoli son eguali:

per questa, tutti fatti storici; per quella, tutti miti imaginarj.

E tal è l'andamento e il processo naturale, con cui l'Umanità passa dalla fede cieca alla scienza, dalla credulità alla critica, dal predominio della fantasia all'impero della ragione. Ne abbiamo oggidì la prova sotto i nostri occhi. Nei paesi, dove le scienze han fatto e vanno facendo maggiori progressi, domina la religione cristiana; e pure il metodo scientifico è la negazione della fede. Il principio onde muovono i naturalisti, come saviamente notava Alfredo Maury, si è che tutto quanto accade nell'universo è effetto di quelle leggi universali e costanti, è manifestazione di quelle attività intime ed immanenti, che costituiscono la vita della natura; sicchè qualunque fenomeno avvenga, non può essere che naturale. Quando però un fatto nuovo, straordinario, inesplicato si offre alla scienza, essa va tosto a indagarne la causa nelle leggi note, o si sforza di scoprire una nuova legge che possa renderne ragione. La scienza oggi non ammette più miracoli; poichè l'esperienza continua le attesta, che fatti lungo tempo rimasti inesplicabili trovano a poco a poco la loro spiegazione nelle leggi fisiche, fisiologiche, o morali. A' suoi occhi pertanto il miracolo, siccome il prodigio, non può essere se non un fatto, che a prima giunta sembrò fuori dell'ordine naturale, che destò lo stupore, giusta l'etimologia stessa del *miracolo* (dalla voce latina *mirari*), ma che però cade anch'esso sotto la legge commune. Così il progresso della ragion publica ha operato una vera rivoluzione; e li scienziati, anche i più credenti nella realtà dei miracoli della Bibbia, non lasciano di conformarsi nella pratica a quel principio di filosofia naturale: tanto esso è già penetrato nelle menti culte. E se fanno un'eccezione per il maraviglioso biblico, gli è unicamente per rispetto all'autorità della fede; la quale tosto che non

incatena più la loro ragione, essi non esitano punto ad applicare rigorosamente il metodo razionale; e lungi dallo spiegar i fatti straordinarj, di cui son dessi testimonj, per una sovversione dell'ordine naturale, dovuta ad un'azione divina, sono d'accordo co' liberi pensatori a proclamarne il naturalismo.

Quanto più adunque un popolo fu credulo e meno instruito nelle scienze fisiche, tanto dovette esser maggiore il numero dei miracoli ch'egli ammetteva. All'incontro, quanto più si propagavano i lumi, si studiavano le scienze, si svelavano i segreti della natura, tanto più divenne raro il maraviglioso. La storia ne fa fede. Nel medio evo accadevano i miracoli a milliaja (lo sa chi ha letto le *Vite dei Santi*), interessavano tutti, penetravano nelle scuole, sottomettevano le scienze, dominavano le cronache, divenivano oggetto di riverenza e di culto, di entusiasmo e di terrore universale: ai nostri giorni sono rarissimi; e quei pochi, che s'arrischiano ancora di cimentare la fede dei popoli moderni, si fan come nell'ombra, al cospetto di gente inclinata d'avanzo a confessarli, non destano che un rumor passaggiero, fugono la luce della critica, e vengono registrati unicamente nei libri fatti per alimentare la pietà del vulgo superstizioso e devoto.

Questa legge storica dimostra, che la credenza ai miracoli risulta dall'inclinazione naturale dello spirito umano, nelle epoche d'ignoranza e di rozzezza, a surrogare continuamente le cause naturali con una causa sovranaturale, e riferire tutto quanto lo stupisce all'intervento di un essere superiore. Di una tale inclinazione s'accorgono tosto li Europei, che viaggiano nel Levante, in Egitto, per esempio, dove le malatie non si riguardano come il risultato di un'influenza del clima o d'un vizio dell'organismo, ma come un effetto immediato dell'azione di Dio; dove nei fenomeni più semplici si fa intervenire Dio

o il demonio, sebbene la vera cagione non sia difficile a ravvisare. Numerosi del pari sono i miracoli presso i brahmanisti, i buddhisti, i musulmani. Insomma, il numero dei miracoli ad ogni epoca è sempre in ragion diretta della predisposizione dei popoli al maraviglioso, cioè della loro ignoranza. Il che in certo modo giustifica la dottrina dei teologi, esser la fede che opera i miracoli, e nulla di sopranaturale esser impossibile a chi abbia fede viva e piena nella potenza di Dio. Perocchè è manifesto, che quanto è maggiore la sua fede, tanto più il fedele è atto a vedere un intervento divino nei fatti, che gli si rappresentano con qualche carattere straordinario.

Laonde e filosoficamente e storicamente i miracoli repugnano alla critica, la quale però non ha più altro officio che quello di sottomettere all'esame i racconti miracolosi de' libri santi, a fine d'indagarne l'origine e di spiegarne la formazione. E questo lavoro venne già intrapreso e compito dai più dotti critici moderni di Germania e di Francia, tra i quali occupa meritamente uno dei primi seggi il lodato Maury. Egli dopo lunghi e diligentissimi studj ha mostrato, come i miracoli debbano riferirsi a quattro fonti distinte:

1. Le leggende e tradizioni popolari. — Raccolte da menti credule e grosse, abbellite dall'imaginazione, snaturate, trasformate dal tempo e dal passare di bocca in bocca, desse han dato agli eventi più semplici il colore del maraviglioso; alle circostanze reali s'aggiunsero circostanze favolose; le pie fraudi compirono l'opera della credulità e della fantasia. È questa la fonte più copiosa de' miracoli, e de' più portentosi.

Così i prodigj, che accompagnarono la morte di Cristo su la croce, han tutti i caratteri della leggenda. La memoria di qualche eclisse o terremoto, avvenuto in quel torno, sarà stata rapportata a quel momento

solenne. La frase: *Il sole si oscurò*, non era in origine che una metafora o un' iperbole, che poscia venne presa alla lettera. Siffatte leggende non pigliarono voga generalmente che lungo tempo dopo la morte del protagonista; l'ignoranza fece frantendere il senso genuino e primitivo di certe espressioni de' contemporanei; e il maraviglioso finì di connettersi intimamente col fatto storico. Di più, simili racconti occorrono negli scrittori antichi e negli orientali alla morte de' grandi personaggi, come Romolo, Cesare, l'imperatore Valente, Foe, il santo musulmano Hussam: il che rivela una credenza commune fra i popoli antichi, che fenomeni maravigliosi e straordinarj annunciassero la morte degli uomini insigni, dei principi, degli eroi, dei santi.

2. L'ignoranza delle scienze fisiche. — Essa fece scambiare per miracoli una quantità di fenomeni naturali. Così il passaggio del mar Rosso è un fatto, che spiegasi facilmente mediante un banco di sabbia, guadabile soltanto nella bassa marea. Spiegasi pure naturalmente la dolcificazione delle aque amare. Lepsius ha di recente trovata la manna miracolosa su le alte vallate del Sinai in una specie di miele, che cola dall'arbusto chiamato dagli Arabi *tarfa*. Le galline del deserto gli hanno rammentato le famose quaglie, mandate a sciami da Dio per nutrire il popolo eletto. E la massima parte delle non men famose piaghe d'Egitto non sono altro che flagelli ordinarj in quel paese, ed assai spesso l'hanno poi afflitto e disertato.

Un altro ordine di fatti, egualmente naturali, ma che potevano sembrare più stupendi, appartiene a questa stessa categoria: sono le guarigioni operate mediante l'influsso dell'imaginazione. La medicina ha raccolto un gran numero d'esempj di cure, che non si possono attribuire fuorchè alla sola convinzione del malato che ne è guarito. E tali guarigioni

non sono l'effetto solamente di parole proferite da santi personaggi, di un'imposizione delle mani avvalorata da un rito religioso; ma devonsi ancora all'uso d'unzioni, di talismani, di amuleti, privi per sè stessi d'ogni virtù medicativa, e sol capaci d'esercitare un influsso sopra l'imaginazione dell'infermo. Tali guarigioni vennero operate da personaggi pagani od eretici. Pirro, Adriano, Vespasiano guarivano i malati co'l loro tatto; i re di Francia ed Inghilterra guarivano allo stesso modo le scrofole; Valentino Greatakes fece publicamente a Londra centinaja di cure d'ogni sorta, mediante l'applicazione delle sue mani su le parti inferme; la swedenborgiana di Saint-Amour sanava pure i malati co'l semplice tatto; e in oriente, ed un tempo in Portogallo, qualche cerretano otteneva guarigioni maravigliose ricoprendo di saliva le membra dolenti. Questi fatti spiegano le guarigioni operate fra i cristiani con l'imposizione delle mani o il contatto delle reliquie, in seguito a tridui e novene. E la prova che la sola imaginazione operava in tali casi, e non v'era nulla di miracoloso, si è che false reliquie e falsi santi han produtto i medesimi effetti. Nè soltanto malatie nervose furono così guarite, ma piaghe, tumori, ferite, febri, reumatismi, inflammazioni acute. E si videro elisiri, balsami, unguenti produrre effetti curativi su le persone credenti nella loro efficacia, e perdere tutta la loro virtù su chi non aveva la stessa fede. Le cause di quest'azione prodigiosa del pensiero su 'l corpo non ci son meglio note che quelle della vita; ma basta averne verificata la realtà in parecchi fenomeni per escluderne affatto il miracolo, di cui la credulità popolare li avea rivestiti.

3. L'estasi e l'allucinazione, le visioni ed i sogni. — L'estasi religiosa è uno stato, nel quale l'anima staccandosi dagli oggetti che la circondano, sembra entrare in communicazione diretta co'l mondo im-

materiale. Essa vi giunge per via d'una potente aspirazione, e vi si compiace in una misteriosa voluttà, finchè sfinita da quel commercio divino ricade nel dominio del mondo sensibile, e ritorna alla vita commune. L'estatico concentra in questa unione intima con Dio e con li enti sovranaturali tutta la sua attenzione, tutte le sue facultà; la vita sembra ritirarsi dalla periferia del suo corpo e dirigersi tutta verso il cielo; le membra sono rigide e immobili, i muscoli fortemente tesi; i sensi non trasmettono più le sensazioni; la sensibilità fisica è più o meno estinta, mentre che l'anima s'immerge nel pensiero celeste, e la gioja si riflette nel viso improntato d'una dolce serenità, nell'occhio animato d'un fuoco brillante. I teologi riguardano l'estasi come uno de' favori più segnalati, che mai accordasse il creatore alla creatura; onde Roma collocò nel numero dei Santi la maggior parte di coloro che l'hanno provata. Le vite degli estatici, scritte con entusiasmo e credulità, ripiene di tutte le maraviglie imaginate dai leggendarj, servirono di spiritual nutrimento alle anime pie. I libri, le lettere, le meditazioni, dove quei personaggi registrarono le strane sensazioni ch'essi ebbero, e le visioni prodigiose che le accompagnarono, si tennero dal clero catolico per commentarj sublimi della Bibbia, nei quali venivano svelati i vincoli misteriosi, che uniscono la terra al cielo.

Così riguardavasi il fenomeno dell'estasi nel medio evo, quando la teologia regnava sola e senza rivale. Non cercavasi allora d'investigare la causa d'un tal fenomeno, di notarne e analizzarne le particolarità e le anomalie; bastava ammirare il miracolo della grazia e del favore celeste; si proclamavano le vie di Dio impenetrabili, la sua potenza infinita; e non si andava più oltre. I chiostri si popolavano ogni dì d'uomini nuovi, che venivano a consumarvi nella penitenza e nelle austerità tutta l'energia del loro

spirito, tutto l'ardore dei loro affetti; di giovani donzelle, la cui bellezza appassiva sotto il cilizio e la disciplina, i cui slanci teneri e passionati si trasformavano in un misticismo inquieto ed inattivo, la cui salute alteravasi sotto i rigori dell'ascetismo, per la paura della dannazione, senza che mai gustassero le soavi gioje della famiglia e i dolci doveri della maternità. La credenza a questa specie di communicazione fra Dio e la creatura era una delle cagioni, che più contribuivano ad attirare nella vita claustrale una gioventù sì numerosa; poichè i monasteri erano il luogo abituale e quasi unico di quei miracoli della grazia divina.

Tuttavia, ad onta della propensione degli animi a vedere nell'estasi il risultato di un'azione sovranaturale, non era sfugita al vulgo un'osservazione capace di scuotere la sua credenza: personaggi d'una vita poco esemplare si erano pur levati a quello stato misterioso, aveano avuto visioni e communicazioni con li angeli; ma i racconti che ne faceano erano framisti di bestemie e d'eresie, e sovente quei visionarj cadevano in preda ad accessi di rabia e di furore. Quindi si credette ch'essi non potevano essere fra li eletti della grazia, e si considerarono come inspirati, non da Dio, ma da Satanasso. Costui veniva reputato padre della menzogna; era dunque facile imaginare, che fosse desso l'autore di tutte quelle illusioni per ingannar vie meglio le anime. Si distinsero pertanto due sorte d'estasi e di visioni, due mondi invisibili, con cui potevasi entrare in relazione. Cotal distinzione per altro era correlativa al dualismo cristiano, ed avea le sue radici nelle più antiche credenze dell'oriente. Essa prevalse; e l'esorcista dovette assicurarsi in prima di qual natura fosse lo spirito, che moveva l'estatico, l'ossesso.

Ma all'epoca del Risorgimento, contro questa dottrina teologica dell'estasi levossi un'altra dottrina

tutta scientifica, tutta razionale, che riuscì a scavalcare la prima: ed ecco come. L'estasi e l'ossessione erano accompagnate da caratteri così analoghi a quelli di parecchie malatie, che a dispetto dei teologi più d'una volta i medici furon chiamati ad applicare i rimedj dell'arte loro, a fine di restituire la salute all'estatico o all'ossesso; ed i rimedj spesso riuscivano. D'altra parte, la frequenza dell'estasi ha un effetto così debilitante, ed àltera così rapidamente li organi con le forti commozioni del sistema nervoso, che i più degli estatici menavano una vita languente e malaticcia, in preda alle crisi più violente. I medici poterono quindi studiar la vera natura di quei fenomeni, apprezzarne le cause, giudicarne le circostanze; ed a siffatto esame svanì incontanenente per loro la realtà dell'azione di Dio e del demonio su l'anima umana. Essi rinvennero nell'organismo stesso la vera causa dell'estasi e dell'ossessione; ne proclamarono il naturalismo; ne presero a trattare nella patologia delle malatie nervose e mentali; e compirono una nuova conquista della scienza su la scolastica.

Lo stato proprio dell'estasi non solamente venne osservato presso i catolici dati alla contemplazione e all'ascetismo, ma s'incontrò eziandio in altre religioni, si riconobbe commune agli individui di temperamento malinconico e nervoso; e si verificò, che sebbene le idee religiose, il commercio con Dio, la Vergine, o li angeli fossero l'oggetto più abituale delle visioni dell'estatico, pure quei rapimenti potevano applicarsi a persone ed a sentimenti di tutt'altra natura, e determinarsi non solamente per uno slancio religioso, ma altresì per un amore passionato, un timor eccessivo, un'ammirazione portata fino al delirio. Allora se ne conchiuse che l'estasi, non che fosse un mistero della grazia divina, apparteneva semplicemente a quei fenomeni singolari,

portentosi, per fermo, a cui dan luogo le anomalie delle funzioni del sistema nervoso, ma che sono d'un ordine affatto naturale. L'estasi fu allora posta a lato della catalessi, del sonnambulismo, dell'isterismo, della monomania, dell'allucinazione: affezioni ond'è sovente complicata. E l'estasi religiosa non fu più che un caso particolare dell'estasi in genere, siccome le visioni religiose non formarono più che una classe d'allucinazioni, i sogni religiosi un ordine di sogni, la monomania religiosa una specie di monomania, ecc.

Sottomesso dunque all'analisi lo stato particolare dello spirito che si chiama estasi, apparve manifesto che in esso la mente non esercita più le sue funzioni ordinarie, che è sviata dalla sua attività normale, che si getta in una via nuova, dove si smarrisce e si esalta. Un tale stato può nascere dal turbamento prodotto nell'intelletto dalla potenza delle idee e delle credenze che lo signoreggiano, o da un'affezione corporale, da una disposizione malsana degli organi e particolarmente dell'innervazione, che reagisce su 'l cervello, e sconvolge l'esercizio delle facultà intellettuali; onde per l'intimo e reciproco nesso tra il sistema psicologico ed il sistema fisiologico nella produzione dei fenomeni che la caratterizzano, l'estasi entrò nella classe delle malatie o affezioni mentali. Infatti l'estatico concentra esclusivamente la sua attenzione sopra un oggetto, un ente, uno spettacolo, che l'imaginazione gli rappresenta; lo esamina, lo osserva, lo riguarda, come farebbe d'una cosa reale. E non agisce soltanto come il filosofo meditabondo, il quale riflette profondamente su d'una proposizione, e paragona le idee, e cerca d'estrarne idee nuove: l'estatico si rappresenta vivamente un fatto, una persona, uno stato di piacere o di pena, e lo contempla con tutta forza. Ma questa contemplazione non è accompagnata, come la contemplazione propriamente detta, dalla riflessione

su l'oggetto stesso contemplato: nell'estasi l'intelletto guarda senza ripiegarsi mai in sè stesso, senza riflettere su ciò che vede; egli è arrestato da uno spettacolo che lo abbaglia e lo paralizza; non havvi luogo a riflessione, non havvi che sensazione vivissima; la fantasia è esaltata, l'attenzione tutta raccolta nella meditazione, o nel calore di un atto morale; i sensi a poco a poco si chiudono ad ogni impressione aliena da quella che preoccupa lo spirito, ad ogni oggetto diverso da quello verso di cui sono tutte rivolte le facultà; non si percepiscono più i fatti che avvengono al di fuori; e si cade in una specie di catalessi. Caterina da Genova, Rosa di Lima, Maria dell'incarnazione, Maddalena de' Pazzi ebbero estasi catalettiche di uno, di tre, di otto giorni; e si credeva, che fossero intanto visitate dagli angeli.

Nell'estasi, come abbiam detto, l'anima contempla con una straordinaria potenza li oggetti che l'imaginazione le presenta. Ora li oggetti così veduti con li occhi della mente costituiscono ciò che propriamente appellasi visione. Più essa li considera, più le s'affacciano con forza; e poichè li studia senza informarsi delle loro relazioni con altri oggetti simiglianti, non può verificarne la natura, li accetta tutti come realtà, crede alla loro esistenza oggettiva. Queste visioni non sono altro che allucinazioni del genere stesso di quelle che si provano nella mania, nella lipemania, nella monomania; sono sogni che lo spirito fa vegliando. L'allucinazione in generale consiste nel prendere e tenere una sensazione falsa per una sensazione vera. Sia ch'essa proceda da un disordine psicologico o da un'alterazione fisiologica, v'ha una grande analogia tra i fenomeni dell'allucinazione e quelli del sogno; ed in quella, come in questo, si notano le imagini straordinarie, bizzarre, svariate, mutevoli, i suoni improvisi, le parole interiori che sembra di udire. Sono fenomeni, che

dipendono da uno stato anormale della mente; stato che può riguardarsi come il difetto di rapporto armonico, d'equilibrio perfetto fra l'impressionabilità dei sensi e la reazione dello spirito, o come la diminuzione dell'una e l'aumento dell'altra. Lasciamo alla medicina indagare le cause di questo difetto o disequilibrio; a noi basta avvertire, che qualunque esse sieno, l'allucinazione è sempre indizio d'una lesìone intellettuale. Essa può toccare tutti i sensi, ed aver anche la sua sede negli apparati della vita interiore. Le allucinazioni della vista e dell'udito sono le più communi; poichè le idee, che si rapportano alle sensazioni nate da questi organi, sono più d'ogni altra legate alla imagine ed al segno che serve come di forma, di veste, di sostegno alle idee stesse. Quindi le visioni, che hanno tanta parte nella storia delle religioni, e le voci celesti, e le apparizioni miracolose. Un allucinato vede con li occhi della mente, per via di un' *idea-sensazione*, un uomo già morto; s'imagina però che quell'uomo sia risuscitato; e racconta come un miracolo, ed in tutta buona fede, la sua risurrezione. Le allucinazioni dell'odorato, del gusto, del tatto son communi, ed accompagnano d'ordinario l'alienazione mentale. Nello stato di follia si sentono odori imaginarj, sapori bizzarri, veleni, immondezze, pressioni, battiture. Certe sante mistiche assai famose erano vere *alienate*, che l'ignoranza del tempo scambiava per donne inspirate da Dio, in relazione co'l cielo. Le loro vite raccontano una moltitudine di circostanze, in cui si riconosce aperta la prova d'allucinazioni di varj sensi. Quelle povere creature s'imaginavano di sentire profumi celesti, di gustare la manna, di udire concenti angelici, d'essere strette fra le braccia dello sposo divino, di veder Dio e li angeli, il paradiso e l'inferno. I nostri manicomj rinchiudono molte donne, che or fa sette od otto secoli sarebbero state canonizzate.

4. L'impostura e la fraude. — È questa la causa più rara de' miracoli. V'ebbero senza fallo guarigioni simulate ed atti di furberia da parte dei preti, che volevano acquistar così un impero su li animi, ed inspirare la venerazione o il terrore; ma furon casi poco frequenti e di poca importanza nella storia sacra. E le pie fraudi, quantunque autorizzate da qualche dottore, rimasero sempre in sustanza contrarie al principio del cristianesimo, che condanna solennemente la menzogna. Critichiamo liberamente i fatti e i dogmi, che questa religione ha proposto alla fede de' suoi seguaci; ma riconosciamo altresì, che la morale acquistò sotto di essa un carattere assai più puro ed un dominio assai più potente su'l cuore umano. Li apostoli dell'Evangelio poterono ingannarsi co'l loro secolo, e sostituire una potenza divina a cause affatto naturali; ma essi non furono mai vili impostori, che nascondessero sotto la maschera della pietà il disegno di tiranneggiare il mondo; le loro virtù testificano la purezza delle loro intenzioni; e i frutti che rese la loro missione provano abbastanza, che s'eglino non seppero guardarsi dalle superstizioni popolari, le hanno almanco fatte servire al miglioramento del cuore umano e all'incivilimento delle nazioni.

Concludiamo con l'illustre Emilio Littré, che la differenza più ragguardevole fra i tempi antichi ed i moderni è la credenza al miracolo. La mente antica ci crede, la mente moderna non ci crede più. Sembra però che s'apra un abisso fra le due civiltà, e che surga un terribile dilemma: o il passato o il presente s'inganna. Per isbrigarsene alcuni s'appigliarono al partito di negare lo spirito moderno, ed altri lo spirito antico. Per i primi tutta la civiltà moderna non è che una caduta, una depravazione continua, a cui non può rimediare che una vasta restaurazione del passato. E per i secondi, la religione an-

tica non è che fraude, menzogna, ed oppressione; impostori da una parte, e credenzoni dall'altra. Ma questi sistemi non ispiegano la vita dell'Umanità: la troncano e la calunniano. Li uni cancellano dalla storia tutta l'epoca antica, e li altri tutta l'epoca moderna; ma con qual diritto? L'una non è così reale e naturale come l'altra?

Ai sistemi negativi ed esclusivi successero le teorie, che per soverchio amore di conciliazione caddero nel paradosso opposto. Taluni nella teologia supposero allegorie misteriose e simboli arcani delle verità stesse, che oggi la scienza ha scoperte; ed altri tentarono di spiegare tutto il maraviglioso delle antiche religioni come racconto storico, ma incompiuto, di fatti naturali. Ora per vestire di simboli una verità bisogna prima conoscerla; dunque per ammettere la prima opinione convien supporre, che li antichi rivelatori conoscessero le dottrine scientifiche come i moderni, e meglio che i moderni: ipotesi, a cui repugna tutta la storia. E per trasformare la leggenda in storia non basta supplire o rettificare qualche circostanza del racconto; bisogna disfarlo e rifarlo tutto intiero, spogliarlo di tutti i caratteri ed i colori suoi proprj, non lasciargli più nulla del suo: ipotesi ch'equivale, non ad una interpretazione, ma ad una falsificazione di tutta la storia.

Non è dunque lecito di toccare le leggende religiose nè per convertirle in allegorie, nè per tradurle in storie; non è lecito negarle come imposture, nè approvarle come realtà. La chiave loro è nell'ordine mentale o psicologico, in quanto ch'esse attestano, non già fatti realmente avvenuti, ma le condizioni intellettuali e morali che modificarono di mano in mano la vita intima dell'Umanità. La quale, per la facultà che le appartiene di imparar sempre, secondo la celebre frase di Pascal, e non morir mai, è destinata a percorrere una serie indefinita di trasforma-

zioni anche religiose. E non può comprender la storia chi non concepisce l'Umanità come un ente immenso, che si vien estendendo e sviluppando nel tempo. Fra le condizioni del suo sviluppo primeggiano le credenze religiose, le quali han presieduto alla costituzione primitiva delle società umane. E i varj sistemi teologici, che ridussero le credenze in religioni, non son altro che li sforzi successivi dell'Umanità per progredire nella via interminabile del vero e del bene, sforzi registrati via via e deposti in sacre leggende, a cui nè la ragion nè la storia non possono attribuire fuorchè i caratteri del suolo onde son nate; caratteri sempre più elevati, più puri, più idonei ad attuare nella società l'ordine, la scienza, la moralità, il perfezionamento. La critica ha dato il nome di *miti* a queste leggende. Ritenuti a memoria, raccolti nei tempj, inscritti nei libri, essi divennero il patrimonio di grandi società, che ci trovavano apparecchiato il loro alimento. L'impronta del tempo e del luogo, ov'ebbero l'origine, vi è impressa indelebilmente, e diviene in seguito la causa del conflitto con una scienza più larga, con una ragione più culta. Nella formazion del mito concorrono certamente l'individui, sì quando non è ancor uscito dalle tradizioni, e sì quando le tradizioni vengono raccolte e scritte; ma il mito è pure spontaneo e indipendente, in quanto contiene i germi della nuova iniziazione, e ritrae i colori dell'epoca in cui si forma. Tutta la latitudine, che gli è accordata, sta circoscritta fra il bisogno di glorificar il novello Ideale, e la necessità di glorificarlo con l'imaginazione, co' sentimenti, e con le cognizioni presenti. Questa è la sola realtà, che compete all'elemento miracoloso delle religioni.

CAPITOLO XIII

Profezie

Analoga totalmente alla teorica de' miracoli è quella delle profezie; ed analoga però e più breve vuol essere la nostra confutazione. Li apologisti intendono per profezia la manifestazione d'una cosa futura, che non possa naturalmente sapersi. E provano in primo luogo, che essa è possibile; perchè siccome Dio conosce tutte le cose future, così non repugna che volendo le manifesti a qualcuno. Provano in secondo luogo, che la profezia è carattere certissimo della rivelazione sopranaturale e divina; perchè non potendo essa procedere fuorchè da Dio, non può esser altro che divina una religione, la quale abbia nelle profezie il suo fondamento.

Ora la prima proposizione è falsa, perchè non ha altro appoggio che la falsa ipotesi d'un Dio, creato dai teologi a loro imagine e simiglianza; onde la critica stessa, che dimostra assurdo il concetto del loro Ente infinito, chiarisce pure impossibile la profezia. Perocchè le condizioni, ch'essi richiedono a costituire una vera profezia, sono:

1. Che sia predizione certa, è non congetturale;

2. Predizione di una cosa futura libera, e quindi non conoscibile per via di alcun'arte o scienza naturale;

3. Predizione determinata e precisa in modo che non possa interpretarsi diversamente, nè applicarsi a verun altro evento.

Ma una predizione così fatta è impossibile, perchè importa una nozione contradittoria. Ed invero, un evento non può esser libero, se è antecedentemente determinato; ed un evento futuro non può esser predetto con certezza e precisione, se non è determi-

nabile anticipatamente: la profezia involgerebbe dunque la cognizione di ciò che non è conoscibile; cioè, implica nel suo stesso concetto un assurdo.

Rispondono, che le cose future, quantunque non sieno reali in atto, sono però possibili, e quindi conoscibili dall'intelletto infinito di Dio. — Ma questa risposta potrebbe valere per la predizione d'eventi futuri solamente possibili; e non già per la profezia, che deve predirli come certi, determinati, inevitabili. Non basta dunque, che li eventi sieno possibili o probabili; devono essere necessarj; cioè, non possono esser liberi.

Replicano ancora, che per rispetto a Dio le cose future sono come per rispetto a noi le passate: queste adesso per noi son nulla, benchè una volta sieno state realtà; e quelle sono per Dio una realtà, benchè adesso per sè medesime sieno ancora nulla. — Ma corre tra le une e le altre questa differenza, che le cose avvenute hanno già avuta la maggior determinazione possibile, non solo nella causa, ma anche nell'effetto; onde è impossibile che sieno diverse da quelle che furono. Al contrario, le cose avvenire (e si tratta sempre delle libere) non sono ancora determinate in alcun modo, nè in sè stesse nè nelle loro cause; anzi è impossibile ogni loro determinazione, perchè altrimenti non sarebbero più libere. Dunque il paragone è fallace; e la profezia rimane sempre una contradizione.

Nè men falsa è la proposizione seconda; poichè le profezie, come i miracoli, non sono il privilegio d'una sola rivelazione, ma il patrimonio di tutte: dunque non dànno un carattere divino a nessuna. E indarno li apologisti si affannano a cercare qualche differenza tra i vaticinj della Bibbia e quelli delle altre religioni; giacchè se contro di questi essi invocano il severo giudizio dei critici, che hanno spogliato li oracoli pagani d'ogni prestigio divino e d'ogni valore

storico e scientifico; noi alleghiamo contro di quelli la sentenza perentoria d'altri critici, e più dotti e più imparziali, che han ridutto li oracoli biblici alla stessa condizione di tutti li altri, dimostrando che molte profezie vennero scritte dopo il loro adempimento, altre sono apocrife, altre ambigue ed oscure, sì che potevano ricevere un'infinità d'applicazioni diverse; e nessuna ci offre i caratteri dalla teologia stessa riconosciuti necessarj per farne il criterio della religione divina; nessuna ha un valore particolare, che meriti dalla scienza e dalla storia quell'assenso o rispetto, ch'esse negano agli oracoli degli altri Dei.

Le profezie adunque, siccome i miracoli, non valgono a provar sovranaturale e divina una rivelazione a preferenza delle altre. Anzi il fatto stesso della loro universalità presso la culla dei popoli e delle credenze è indizio certo e manifesto, che la fede ai vaticinj rispondeva a qualche legge e condizion naturale dell'Umanità; e che quella non è venuta meno se non quando e perchè questa venne a cessare. La credenza alle profezie è però un fatto, a cui s'applica la spiegazione stessa della credenza ai miracoli. Essa prese origine, come ben osservava Alfredo Maury, da un fenomeno fisiologico o piuttosto patologico, che avea fatto una viva impressione su le fantasie dei popoli primitivi, creduli ed ignoranti. Le persone allucinate, monomaniache, estatiche, isteriche, quando sono in preda alle loro crisi nervose, pajono dominate da una forza straniera, che le costringe a parlare ed agire. I primi, che avvertirono questo fatto, supposero che i malati fossero posseduti da un Dio, da un ente superiore; e tale credenza non tardò ad essere abbracciata dagli stessi infermi. Ammessa una volta quest'idea, era cosa naturale il supporre che le parole da loro proferite doveano ripetersi da un'inspirazione divina. In quei discorsi, che per la loro sconnessione e stravaganza eccitavano la curiosità e lo

stupore, si cercò di scoprire una predizione di avvenimenti futuri. Dominati dall'idea di essere in communicazione con la divinità, i nevrotici si credettero essi stessi dotati della facultà di profezia; e studiaronsi di rinovare i loro accessi, persuasi com'erano di mettersi così in relazione con li spiriti superiori. Quindi le sibille, li stregoni, i maghi, l'incantatori, i druidi, i talapoini, che porsero in tempi e luoghi diversi lo stesso spettacolo. Negli accessi nervosi, che provocavano a bello studio, pronunciavano parole che venivan raccolte con diligenza, e riguardate come profezie. Anche tra i filosofi greci i più credevano, che nella mania o furore divino l'uomo potesse predir l'avvenire; ed attribuivano pure una virtù profetica ai sogni ed ai moribondi. Quindi tutti li uomini, che passarono per inviati o messaggieri celesti, si tennero per ciò solo come dotati dello spirito di profezia; e profeti si chiamarono Maometto, Alì, e una moltitudine di capisetta e fondatori di religioni.

Tal è l'origine della credenza ai profeti ed alle profezie. Ma nel cristianesimo si diede a queste voci un significato più stretto, che merita una menzione particolare. Sotto il nome commune di profeti, come notava S. Munk nel suo dotto libro su *la Palestina*, si confundono due classi di uomini assai distinte: i sacerdoti od oratori inspirati, ed i veggenti o indovini. I primi erano semplici interpreti delle leggi divine; i secondi invece, quali ci appariscono nei loro scritti, erano uomini dotati di alto intelletto, pieni di zelo per Jehova e per la sua dottrina. Essi attingevano le loro inspirazioni dal loro entusiasmo per la propria religione; e si mettevano in relazione con Dio, di cui s'intitolavano *servitori* e *messaggieri*. Dio, la religione, la morale sono i principali oggetti de' loro discorsi; ed anche quando parlano come oratori politici, si riferiscono sempre ad un ordine d'idee meramente religiose. E la religione ch'essi pre-

dicano è il culto tutto spirituale della divinità, è la cognizione di Dio, la pratica della virtù, della carità, della giustizia, l'esplicazione morale della legge mosaica. Eglino sono i maestri del popolo e ad un tempo i suoi rappresentanti presso dei re, ajutando de' loro consiglj i buoni, fulminando de' loro biasimi i tristi, con una franchezza che sovente tira loro su'l capo la persecuzione. L'esperienza del passato ed una profonda intelligenza del presente fan loro gettar nell'avvenire uno sguardo penetrativo. Ora essi annunziano le tremende minacce di Jehova, ed ora le sue promesse consolatrici. E sopratutto, allorchè il popolo ebreo, diviso in fazioni, è straziato da lutte intestine e minacciato da potenti nemici; allorchè la corrozione de' costumi e l'infedeltà a Dio ne mettono in pericolo la indipendenza e la libertà; allora li oratori inspirati divengon profeti nel vero senso della parola.

Ma quanto più è lontano l'avvenire di cui parlano, tanto più le loro predizioni s'arrestano alle generalità; e non fanno che enunciare certi presentimenti, timori indefiniti, e vaghe speranze, ma non vaticinj positivi, che si rapportino a cose e ad epoche determinate. Giammai un Isaja, un Michea, un Geremia non si sono abbassati a far la parte dell'indovino. Se nei profeti trovate quà e là predizioni di fatti positivi, date, e nomi proprj, insomma una storia dell'avvenire, state sicuri che ivi c'è interpolazione: li studj di Eichorn, di Gesenius, ed altri esegeti moderni l'hanno messo fuori di ogni controversia. Quando invece i profeti vaticinano quello che deve accadere in un avvenire vicino, essi traggono le loro predizioni dallo stato presente, di cui prevedono le conseguenze necessarie. Sotto un solo rispetto essi oltrepassano i limiti ordinarj, e si trasportano in un avvenire lontano, che indicano con locuzioni indeterminate: *alla fine dei giorni*, *in quel tempo*,

verrà un giorno, ecc.; ed è quando parlano del regno di un Messia, dell'età d'oro ch'esso apporterà, e del trionfo della fede monoteistica in tutti i popoli della terra; trionfo ch'essi preconizzano con profondo convincimento, come il termine dello sviluppo progressivo della religione e dell'Umanità. È questo l'ideale, che sta loro dinanzi costantemente, e ch'essi prenunciano sotto l'imagine d'un *Messia* o re sacro della schiatta regia di Davide.

I profeti improvisavano i loro discorsi, i quali avevano communemente una forma poetica, e si distinguevano dalla prosa elevata per lo slancio della fantasia, per imagini sublimi, e spesso per un certo ritmo. S'inspiravano talvolta al suono degli strumenti musicali; e per meglio commuovere l'uditorio, aggiungevano alle parole segni o atti simbolici. Erano insomma il ceto più illuminato e più culto della nazione, per rispetto alle idee morali e religiose. Laddove i sacerdoti non conoscevano generalmente che la lettera della legge, i profeti ne afferravano il vero spirito, e sapevano interpretarlo nel senso delle loro idee di progresso e di avvenire. Insieme con li studj speciali della loro vocazione, essi cercavano di cultivare eziandio il loro ingegno con altre cognizioni; ed abbracciavano, a quel che pare, tutta la scienza allora possibile in un ebreo. Così aveano qualche nozione delle forze segrete della natura; e l'uso che tratto tratto ne facevano, guadagnò loro presso il vulgo la fama di taumaturghi. Sotto l'involucro mistico che talora nasconde eventi storici, nelle tradizioni popolari che la Bibbia ci serbò su parecchi profeti, si intravedono spesso fatti evidentemente fondati in qualche processo naturale o nozione di fisica, benchè non possiamo renderne un esatto ragguaglio. Ricorderemo Elia, che predice ora la siccità, ora la pioggia; Eliseo, che rende potabile l'aqua malsana di Gerico, e raddolcisce con un pu-

gno di farina una vivanda, che si credeva avvelenata. E dalla loro esperienza delle cose naturali traevano l'arte di guarire alcune malatie: Eliseo sana il capitano assiro Naaman dalla lebra; Isaja fa il medico al re Ezechia, malato di peste. Nella musica e nella poesia del pari si esercitavano i profeti; e nelle società stabilite da Samuele, i giovani improvisavano, al suono degli strumenti: le loro parole e i loro canti producevano un effetto potente. Quando Davide si rifugiò presso la confraternita di Rama, tutti i messaggeri, che Saule vi mandò per farsi consegnare il suo avversario, rimasero inspirati e si associarono ai profeti. Saule stesso v'andò, e fu inspirato anch'esso.

V'ebbe inoltre qualche donna straordinaria, che per il suo entusiasmo patriotico e religioso, congiunto al genio oratorio e poetico, meritò il titolo di *profetessa;* come Debora e Hulda, che godettero della più alta riputazione.

I cristiani accettarono i profeti ebrei, ne' quali trovavano oracoli molto acconci al carattere messiaco di Cristo; ma non composero libri propriamente profetici, tranne l'Apocalisse, imitazione di Ezechiele, di Daniele, e di Zacaria, e qualche profezia messa in bocca a Cristo dagli evangelisti.

Nel medio evo, ed anche ne' primordj dell' êra moderna, si diedero a profetare monaci oscuri, entusiasti, allucinati. Quei guazzabugli di sogni e di stravaganze ammettono communemente una moltitudine d'interpretazioni diverse, che permettono sovente di scoprire negli avvenimenti posteriori una specie d'effettuazione del loro contenuto, e che procacciarono a molti qualche credito presso i semplicioni. Li scritti del monaco Lehnin, le centurie di Nostradamus, il *Liber mirabilis* han fornito in abondanza profezie, a cui il caso portò qualche adempimento. Ad ogni epoca di grandi rivoluzioni,

le menti, ansiose di penetrar l'avvenire, cercano di scoprire in quelle rapsodie l'indizj degli avvenimenti futuri. Non è poi maraviglia, se fra tante milliaja di stranezze, alcune siensi potute accordare co' fatti; tanto più che la mancanza di date precise, e lo stile vago, confuso, intortigliato, rendono sommamente facile d'accommodarle agli avvenimenti successivi. Inoltre, una gran parte di simili profezie vennero composte dopo il successo, come le più di quelle relative a Napoleone e alla rivoluzione francese, e quelle del monaco d'Orval.

Nè i protestanti seppero meglio dei catolici tenersi in guardia da una tal aberrazione. Non paghi di voler trovare, come tutti i cristiani, nei profeti ebrei concetti e disegni, che mai non eran passati loro pe' l capo, vollero di più scorgere nella Bibbia predizioni applicabili agli eventi moderni. Fra le innumerevoli sètte, a cui diede origine il protestantesimo, particolarmente in Inghilterra, parecchie s'ebbero entusiasti, allucinati, fanatici, che si credettero inspirati da Dio, indettati dallo Spirito Santo, e possessori della facultà di profetare. Giovanna d'Arco e Savonarola ne avean già dato l'esempio presso i catolici: i *trematori* delle Cevennes, certi metodisti, swedenborgiani, quakeri, illuminati lo seguitarono. L'imaginazione popolare fu vivamente scossa da que' monomaniaci, la cui follia non andava generalmente più in là di quel religioso delirio, e che nel resto godevano la pienezza del loro intelletto. Le leggende non tardarono a formarsi, ed a circondare d'un'aureola di maraviglioso il carattere di quelli spiriti infermi, a cui d'altra parte la stessa malatia mentale imprimeva un'energia di risoluzione, che li rendeva capaci di compiere grandi imprese.

Ma il buon senso del secolo passato e del corrente ha sfatato presso i ceti più culti, massime in Francia ed in Germania, queste opinioni nate nell'infanzia

della ragione umana. Nessun uomo assennato oggidì ardisce più supporre, che la divinità communichi per intuizione a' suoi prediletti il segreto dell'avvenire. Quelli stessi entusiasti, che con l'eloquenza e la stravaganza della loro parola esercitarono un'influenza così profonda e talvolta pur così utile nell'età trascorse, sarebbero oggi riguardati come ciurmadori o come pazzi. Giovanna d'Arco a' suoi tempi era un'inspirata: oggi verrebbe messa in una casa di salute; e la profetessa Debora non otterrebbe maggior credito della signora Lenormand.

CAPITOLO XIV

Esistenza della rivelazione

Questo tema, che nei trattati degli apologisti occupa la parte principale, la più lunga, la più faticosa, per noi non ha che un'importanza secondaria ed accessoria, e potremmo a tutto rigore passarcene in due parole; poichè è veramente superfluo il discutere se esista una cosa, dopo che s'è provata impossibile. Accenneremo tuttavia per sommi capi li argumenti, che sogliono addurre i teologi a dimostrare l'esistenza della rivelazione sovranaturale e divina, e quindi la verità e la divinità della religione cristiana; acciocchè divenga sempre più e meglio manifesto, come sien labili e vani anche i fondamenti storici, su cui poggia tutto il sovranaturalismo della fede e della teologia rivelata.

Il primo argumento sono i miracoli e le profezie, con cui Gesù Cristo confermò la sua missione divina, e provò divinamente rivelata la sua dottrina. — I fatti e i raziocinj, che abbiamo allegati ne' due capitoli anteriori, ci dispensano da una critica particolare di questo argumento. Esso o non prova nulla, o prova troppo; o non prova punto la verità e la

divinità della rivelazione cristiana, o prova egualmente vere e divine tutte le rivelazioni religiose del mondo, le quali tutte sono corredate di miracoli e profezie ad esuberanza. Ma veramente non conchiude nulla, nè per una nè per tutte; giacchè la credenza agli avvenimenti ed ai vaticinj sovranaturali attesta bensì un fenomeno del pensiero umano, ma non un fatto della storia reale.

Il secondo è l'eroismo dei martiri, i quali a prezzo della lor vita resero testimonianza alla verità della dottrina cristiana con tanta fortezza, costanza, e tranquillità d'animo fra i più acerbi tormenti, che le forze della natura non potevano bastar loro senza un peculiare soccorso di Dio. — A quest'argumento si potrebbero fare molte restrizioni, e quanto al numero dei martiri, che venne stranamente esagerato nelle antiche leggende della chiesa; e quanto alla causa delle persecuzioni, che non fu sempre nè sola la fede. Ma non fa mestieri di queste eccezioni, quando l'argumento è per sè stesso inconcludente e nullo. Nè intendiamo già di detrarre punto al merito e alla gloria di quei credenti, che confessarono intrepidi, fra le torture e dinanzi alla morte, il loro Dio. Nessuno più di noi rispetta ed ammira il sacrifizio, che altri fa di tutto sè stesso alla propria coscienza. Ma questo sacrifizio, che cosa mai può provare? Forse la verità e la divinità della causa per cui si sostiene? E allora tutte le cause del mondo, anche le più assurde in sè stesse e le più opposte fra loro, sarebbero egualmente vere e divine, poichè a nessuna mancarono confessori, che le suggellassero e santificassero co 'l proprio sangue. Se il cristianesimo è divino, perchè quando fu perseguitato ebbe i suoi martiri; bisogna dire, che divenuto esso alla sua volta persecutore, anche il paganesimo fu divino perchè i suoi martiri non gli vennero meno. E divine dovrebbero dirsi del pari tutte le sètte, in cui

si divise la chiesa; e divina sopratutto a' nostri tempi la democrazia, che è confessata, glorificata da tanti apostoli, a costo di tanti dolori, di tanti sacrifizj, a costo del loro sangue.

Il martirio adunque non prova nulla, nè pro nè contro la verità di una dottrina; prova soltanto ch'essa è tenuta per vera e sacra da coloro in generale, che preferiscono morire anzichè negarla. Ridotto pertanto al suo giusto valore, quest'argumento suona così: i martiri cristiani son morti per la loro fede; dunque erano persuasi e convinti, che il cristianesimo era vero e divino. Ed in questi termini l'ammettiamo anche noi di buon grado. All'incontro li apologisti se ne valgono per ragionare così: i martiri cristiani credevano alla verità e alla divinità della loro religione; questa religione adunque era vera e divina. Ed in tal forma sente e vede ognuno, che spropositato sofisma egli sia; poichè se dovessimo giudicare della verità o falsità d'una dottrina dal coraggio o dalla viltà di chi la professa, non vi sarebbe più al mondo nulla di vero, nulla di falso; dacchè tutto sarebbe egualmente falso, egualmente vero.

Il terzo è l'eccellenza della stessa dottrina cristiana, la quale apparisce divina e sovranaturale così nei dogmi teoretici come nelle leggi pratiche, a cui nessuna filosofia, nessuna sapienza umana arrivò mai nè poteva arrivare. Quest'argumento sarebbe validissimo, se avesse una salda base ed una luminosa conferma nei documenti della storia; poichè nessuno per fermo avrebbe ragion di negare che fosse divinamente rivelato un sistema, il quale non seguisse, ma rompesse il filo, per cui si viene svolgendo il pensiero umano; non segnasse un progresso naturale e regolare, ma una creazione affatto nuova e originale nelle idee e nelle credenze dell'Umanità. Ora la storia testifica tutto il contrario. Essa ci mostra le

premessa del cristianesimo nelle religioni più antiche; ci mostra preesistenti da molti secoli ed in molti luoghi le radici della dogmatica e dell'etica cristiana; ci mostra che l'Evangelio è un'esplicazione, un'ampliazione, una rinovazione d'idee e di credenze già adombrate nei simboli delle altre religioni, e non una rivelazione di dottrine affatto nuove, a cui si richiedesse la parola immediata di Dio. Le prove di questo fatto sovrabondano; ma noi dobbiamo contentarci di pochi cenni, che basteranno tuttavia a metter in chiaro la fallacia dell'argumento degli apologisti (1).

Quali sono li articoli capitali della dottrina cristiana? L'esistenza d'un Dio solo, eterno ed infinito, creatore e governatore dell'universo; la trinità delle persone divine; l'incarnazione del Verbo per la redenzione e la salute del mondo; il paradiso e l'inferno della vita futura; i riti e i sacramenti; la morale della carità e della penitenza. Or bene, nessuno di questi dogmi venne rivelato primitivamente dal cristianesimo.

1. Dio — I *Veda*, Bibbia degli Indiani, insegnano, che *allora*, cioè avanti del tempo non esisteva nulla; ogni cosa era tenebre ed abisso. Non esisteva nè vita,

(1) E quel che importa di avvertire si è, che i testi e i documenti in conferma della nostra tesi ci vengono in larga copia orniti, non già da scrittori razionalisti, scettici, increduli, atei, ma da teologi eminentemente catolici ed ortodossi. Chi avesse vaghezza di più ampia erudizione può consultare, per citarne un solo esempio, le *Note* al *Dictionnaire de théologie* dell'abbate Bergier nell'edizione di Besançon (1843), fatta da monsignor Gousset, arcivescovo di Reims, e più tardi cardinale della santa chiesa romana. — Nè i teologi protestanti furon meno solleciti di fornire armi di simil tempra al razionalismo: valga per saggio il recente libro del pastore Brunel, intitolato: *Avant le christianisme, ou Histoire des doctrines religieuses et philosophiques de l'antiquité (Paris, 1852).*

nè morte; nè giorno, nè notte. Ma *Colui* respirava senza respiro nè soffio, con *Colei* che contiene identificata a sè stesso. Da lui infuori non esisteva nulla. L'universo era avvolto nelle tenebre, indiscernibile; ma un primo desiderio naque in seno dell'intelletto di Brahma; e quel desiderio fu l'impulso produttivo, originario. Brahma è l'Ente supremo, esistente per sè stesso, unico, infinito, assoluto, invisibile ai sensi, scevro di parti materiali, eterno, anima di tutte le cose, incomprensibile.

Il *Zend-Avesta,* Bibbia dei Persiani, dichiara che Dio esisteva da tutta l'eternità, ed era come l'infinito del tempo e dello spazio. Nell'universo lottavano due principj: il buono, Ormuzd; e il cattivo, Ahrimane. Li agenti di Ormuzd cercavano di conservare li elementi, le stagioni, il genere umano, ogni bene, che li agenti di Ahrimane cercavano di distruggere: ma solo il grande Ormuzd era eterno, e doveva alla fine prevalere su'l suo avversario.

Nei *libri di Hermes,* Bibbia degli Egiziani, si parla di Dio in termini ancor più analoghi alla dottrina cristiana. Dio è ineffabile. Varca tutti i limiti conosciuti, slànciati fuori del tuo corpo, al di là del tempo, divieni eternità; sii più alto d'ogni altezza, più d'ogni profondità profondo; sii ad un tempo in tutte le parti del mondo, nel cielo, su la terra, entro l'aque; abbraccia in un sol concetto tutti i cieli, tutte le misure, tutte le qualità, tutte l'estensioni: e potrai intendere che cosa è Dio. Egli non è limitato, nè finito; è senza colore e senza figura, la bontà eterna ed immutabile, il principio dell'universo, la ragione, la natura, l'atto, la necessità, il numero, il rinovamento; più forte d'ogni forza, più eccellente d'ogni eccellenza, al disopra d'ogni elogio, adorabile solo in silenzio. Egli è nascosto, giacchè per esistere non ha mestieri di comparire. Il tempo si manifesta, ma l'eternità si vela. Considera l'ordinamento del mondo: esso dee

avere un autore, un solo autore; poichè in mezzo a corpi innumerevoli ed a movimenti svariatissimi un ordine solo apparisce. Se fossero stati molti creatori, il più debole avrebbe invidiato il più forte, e la discordia avrebbe ricondutto il caos. Non havvi che un solo mondo, un sole, una luna, un Dio. Egli è la vita di tutti, fonte, potenza, luce, spirito, intelletto, respiro di tutti. Tutti sono in lui, per lui, sotto di lui; e fuori di lui non havvi nulla, nè Dio, nè angelo, nè demonio, nè alcuna sustanza, poichè un solo è tutto, e tutto è uno.

Nei *King*, Bibbia dei Chinesi, dice De Guignes, Dio è rappresentato come l'Ente supremo, sussistente per sè stesso, l'Ente-tutto, uno, semplice, immutabile, buono, misericordioso, potente, sapiente, e giusto, che ha fatto ogni cosa, vede ogni cosa, governa ogni cosa; premia e punisce tutti; è puro spirito, verità, e vita; è re, signore, e padre.

Platone riconosceva Dio come causa prima dell'universo, creatore e padre d'ogni bene, eterno, sapiente, onnipotente, signore d'ogni cosa. La scuola pitagorica ammetteva un solo Dio, eterno, immutabile, che non può essere veduto se non dallo spirito, che ha creato tutto, e tutto conserva mercè la sua providenza. Aristotele chiamava Dio la causa prima e il primo principio di tutte le cose, indivisibile, immutabile, incorporeo, sapiente, perfetto, beato di sua propria natura, possessore d'una vita eterna e d'una potenza infinita. Nei versi di Orfeo si cantava, che l'universo fu produtto da Dio, nel quale da principio era ogni cosa, il cielo e la luce, la terra e il mare e l'abisso, li Dei e le Dee immortali, tutto quanto è nato e tutto quanto dee nascere; che Dio è il primo e l'ultimo, il principio e il mezzo, lo spirito animatore di tutte le cose, il capo e il re che le governa. Omero celebrava un Dio sommo, gloriosissimo, onnisciente, onnipotente, padre e signore delli Dei e de-

gli uomini, assiso al di sopra di tutti, nel più alto seggio dell'Olimpo, i cui decreti erano irrevocabili, e nascosti, quand'egli voleva, agli stessi Dei; che ha creato la terra, il mare, il cielo, e tutti li astri che lo incoronano. Esiodo pure confessava un Dio supremo, padre delli Dei e degli uomini, re degl'immortali, al cui potere è sottoposta ogni cosa; che regna su l'universo, che conosce i pensieri e il fondo del cuore d'ognuno. In verità, gridava Sofocle, non havvi che un Dio solo, il quale ha fatto il cielo e la terra, e il mare azzurro, e l'oceano dell'aria. Cominciamo da Dio (Giove), ripeteva Arato: questo nome non dev'essere mai dimenticato; tutto è pieno di lui; in ogni tempo, in ogni luogo, noi tutti che respiriamo non viviamo che per lui, perchè siamo tutti suoi figli.

De' poeti e filosofi latini non occorre parlare: imitatori de' greci, riconoscevano del pari un Dio unico, supremo, padre delli Dei e degli uomini, eterno, onnipotente, origine e providenza del mondo: *Opifex rerum,... Divûm pater atque hominum rex,... O hominum divûmque aeterna potestas,... Hominum sator atque deorum,...*

2. Creazione. — Oltre i documenti surriferiti, che provano universale la credenza in Dio come fattore del mondo e dell'uomo, ve n'ha degli altri che attestano eziandio commune fra i popoli antichi la narrazione mosaica. Sanconiatone parla del caos che precedette la formazione della terra, e di uno spirito eterno che plasmava la materia; e rappresenta l'universo chiuso nel limo come in un uovo: che è l'imàgine stessa adoperata in ebraico da Mosè, quando figura l'azione dello spirito su la materia sotto la forma di un uccello che cova. I versi orfici ed Anassagora ci porgono lo stesso emblema dell'origine del mondo. Li Egizj, Esiodo, ed Ovidio ammettevano da principio il mondo come una massa informe, da cui

lo spirito avea tratto ogni cosa. La separazione delle aque e della terra è menzionata da Anassimandro e da Ferecide, che avean tolta questa tradizione dalla Siria. Tutti i filosofi più celebri della Grecia e di Roma riconobbero un intelletto increato, come principio dell'ordine che regna nelle varie parti dell'universo. E fra li antichi popoli del nord, in Norvegia, Svezia, Danimarca, Gran Bretagna, Islanda, dove l'*Edda* tenea luogo di Bibbia, era pur commune la credenza che un Ente eterno governa ogni cosa, che ha creato il cielo e la terra animando con un soffio la materia informe e caotica. Vi si fa menzione eziandio della separazione della terra dalle aque, e della distinzione de' giorni, delle stagioni, e degli anni.

Nelle teogonie antiche parimente si trova, che la notte precedeva al giorno, e la luce al sole; che le aque produssero li animali; che il corpo dell'uomo venne formato di polve e dee tornar polve; che l'anima è una porzione, un'emanazione, un'aura dello spirito divino, e dee ritornare in cielo; e che il creatore fece l'uomo a sua imagine e simiglianza. Universale nell'antichità era la credenza, che i nostri primi padri vivessero una vita d'innocenza, di semplicità, di felicità; — vita cui si dava il nome di secolo d'oro; — che quei patriarchi campassero assai più lungamente dei loro posteri; che fossero esistiti uomini smisurati e straordinarj, noti sotto il nome di giganti; che un diluvio avea sommersa tutta la terra, e distrutto il genere umano in pena della sua corrozione; che poscia la terra fu ripopolata da uno o da pochi scampati da quella inondazione.

3. Trinita' — Il concetto ternario di Dio è commune alle antiche religioni. Nell'India è famosa la Trimurti di Brahma (Dio creatore), di Vichnu (Dio conservatore e salvatore), e di Siva (Dio distruttore e rinovatore), i quali non sono tre Dei, ma tre aspetti o rapporti diversi dello stesso Dio, tre potenze d'una

sola potenza, tre forze di un'unica forza; più che eguali sono identici, e fanno una cosa sola. In Egitto sotto nomi diversi floriva la stessa fede in una triade divina: Osiride, Iside, e Horo erano tre forme o persone d'un solo Dio, del Gran Tutto. Nella China la teologia di Lao-Tseu riconosceva Dio come l'unità-trina e la triade-una. Nel gotismo, religione dei primitivi popoli del nord, s'accennava pure ad una specie di trinità, composta di Odino, Vili, e Vè, tre persone o manifestazioni di Afalder, principio o Dio assoluto. E più esplicitamente di tutti, Platone distingueva in Dio l'essere o la potenza (il Padre), il verbo o la sapienza (il Figlio), la volontà o l'amore (lo Spirito Santo).

4. Peccato originale, Incarnazione, Redenzione. — Una tradizione generale fra i popoli antichi diede origine al dogma della caduta de' primi padri e della degradazione del genere umano. I filosofi ed i poeti greci e romani professavano communemente, che l'anima era sepolta nel corpo come in una tomba, in pena di qualche suo peccato; e che avea bisogno di purificarsi per poter tornare nel cielo e partecipare al consorzio divino. Il mazdeismo, religione primitiva de' Persi, insegnava che l'uomo e la donna da principio erano puri e sottomessi ad Ormuzd, loro creatore; ma che Ahrimane, il demonio, ne ebbe invidia, e sotto forma di serpente li tentò, porse loro dei frutti, si fece credere autore d'ogni cosa, ed essi caddero sotto il suo potere, e con essi tutta l'Umanità. Il brahmanismo avea propagata nell'India la credenza, che l'uomo era stato creato innocente e felice, ma che avea trasgredito la legge di Dio, e che da quel primo peccato eran nati tutti i suoi mali. E Confucio credea parimente, che l'uomo avea perduta la perfezione e l'armonia della sua natura, s'era depravato per le sue passioni; ed avea però bisogno d'una redenzione.

E la fede in un mediatore fra Dio e l'uomo, in un redentore divino, era del pari universale. Nessuno ignora la celebre testimonianza di Giob, che proclamava altamente la sua fede nel Dio redentore: e Giob era idumeo e anteriore a Mosè. E chi non ha imparato a memoria i versi di quell'egloga, in cui Virgilio parla del ritorno della Vergine, della discesa d'un Dio su la terra per redimere l'Umanità e fondare il regno beato della pace? Tra i varj Hermes venerati in Egitto ve n'era uno, che si chiamava il Salvatore degli uomini. Zoroastro ammetteva tra i due principj, Ormuzd e Ahrimane, un mediatore, Mithra, destinato a combattere per il primo contro del secondo. Platone accenna in più luoghi all'aspettazione d'un Dio salvatore, e d'un maestro universale del genere umano. L'Edda parla del primogenito di Dio, come d'una divinità media, come d'un mediatore fra Dio e li uomini, che combattè contro la morte, schiacciò la testa al serpente, ma non riportò la vittoria che a prezzo della sua vita. Nella China regnava pure la stessa credenza; e nell'India furono sempre popolari le teofanie o manifestazioni di un Dio in un corpo reale, e così suo proprio che nasceva come li altri uomini, cresceva, e moriva com'essi, di morte naturale o violenta. Vichnu, la seconda persona della Trimurti, s'è incarnato, ha patito, ed è morto parecchie volte, e le ultime due sotto il nome e il personaggio di Kriehna e di Buddha, e con li stessi caratteri che la leggenda evangelica attribuisce a Cristo, nato a mezzanotte, da una vergine, fra i concenti degli angeli, ecc.

5. Inferno e Paradiso. — Come fu universale tra i popoli la credenza ad una vita futura sempiterna, così fu commune a tutti l'idea di un altro mondo, ove i malvagi ricevessero il castigo ed i buoni il premio, che aveano meritato. Li Egiziani chiamavano il loro inferno *Amenthi*, o impero de'

morti, governato da Osiride; li Indiani, ***Patala***, retto da Agni; i Chinesi, *Yau-feu-thi*, sotto il potere di Yau-molo; i Persiani, *Duzakh* sotto l'autorità di Ahrimane; i Greci e i Romani, il *Tartaro*, sotto il dominio di Plutone; li Scandinavi, il *Niflheim*, regno di Hela, la morte. E in tutti questi inferni l'imaginazione popolare avea raccolti tutti i generi di pena, che le si affacciavano come più terribili e spaventosi: abissi, tenebre, fetori, strida, fame, sete, fuoco, sangue, ecc. In alcune religioni s'avea pure il concetto di un purgatorio, luogo di espiazione per coloro, i cui peccati erano remissibili, ma non ancora rimessi in vita. Ne parlano i libri sacri della Persia, i quali raccommandano eziandio le preghiere ed i riti funebri, come utili alle anime de'trapassati; ne parlano Platone e Virgilio; e le pratiche religiose dell'India, della China, del Giappone, della Gallia, indicano abbastanza che tal era la fede commune dell'antichità. Il contraposto dell'inferno era il paradiso, e il soggiorno delle delizie rispondeva da per tutto all'albergo dei tormenti; così il *Suarga* dell'India, il *Gorotman* della Persia, l'*Asgard* o Valhalla della Scandinavia, li *Elisi* della Grecia e di Roma.

6. Culto. — I riti religiosi non sono che un'espressione della credenza in una divinità; e presso tutti i popoli furono sempre in uso. Ceremonie sacre consacravano la nascita, il matrimonio, e la morte; da per tutto un sacerdozio, preghiere, sacrificj; communissimo l'uso dell'aqua lustrale, del fuoco, del lume, dell'olio, e in oriente dell'incenso; fra i Persiani, e più ancora fra li Esseni e i Terapeuti, una specie d'eucaristia; fra i Buddhisti la confessione; e nelle Indie tutta una gerarchia ecclesiastica, perfino i frati e le monache, i vescovi e i concilj, i voti e il celibato, perfino il papa.

7. Morale. — Le premesse della carità evangelica si vedono manifeste:

Nel mazdeismo, che promulgava questo precetto: — Badate, dice Ormuzd, di rendere ogni cosa abondante, grande, e celeste; fate che i cattivi non sieno in gran numero, che tutti i peccatori tornino adorni e splendenti di santità; — e questa preghiera: — Sapienza pura, datemi una santità irremovibile nelle mie azioni, nelle mie parole. Fate che io possa eseguire all'aperto tutto quanto io desidero. Io rivolgo publicamente la parola agli instruiti, ed anche agl'idioti che mi fan del male. Desidero che la parola celeste trionfi. Che il mio desiderio si compia! Ciò che vi domando, o Ormuzd, si è che i malvagi divengano buoni, che sieno senza peccato, e che dov'era il peccato non si vedano più che opere sante. Protegetemi ora e sempre. Volgete uno sguardo a chi fa il male. Che io abbia la pura soddisfazione di vederlo a conoscere la purezza del cuore! Fatemi questa grazia, o santo Ormuzd; accordatemi questo favore, che la parola (il verbo) distrugga i genj cattivi; e che il loro capo, non respirando più che la purità del cuore, la pronuncii eternamente in mezzo a tutti i malvagj convertiti. Se l'uomo v'irrita con pensieri, parole, o azioni, e che si umilii profondamente e v'implori; allora siategli amico, o Ormuzd; come pure se l'uomo irrita me con pensieri, parole, o azioni, e che poi s'umilii e mi preghi, io sarò allora suo amico. —

Nel buddhismo, che da tanti secoli avea fondata la morale su la solidarietà umana, cioè su'l grado più perfetto della carità; ed avea stabilito il principio, che nessuno può fare il suo bene particolare se non contribuendo a quello degli altri, nessuno può salvare sè medesimo se non concorre a salvare li altri: principio affatto identico a quello del moderno umanismo, il quale dichiara rimaner chiuso a tutti il paradiso finchè a qualcuno resta aperto l'inferno. — Va, dice la legge di Buddha: liberato, libera; con-

solato, consola; giunto all'altra riva, ajuta li altri ad arrivarvi; pervenuto al cielo, mostrane la via agli altri. — Che tutti li esseri quaggiù riuniti diano prova incessante di carità alle creature. — Se nella terra di Buddha (paradiso) che mi è destinata, dev'essere tra li Dei e li uomini altra distinzione che quella del nome, possa io non arrivare mai più allo stato di Buddha! — Se li uomini conoscessero i frutti della elemosina, come li conosco io; per fermo, quand'anco fossero ridutti al più piccolo, all'ultimo boccone del loro cibo, non lo mangerebbero senz'averne distribuito un poco agli altri. — Non è il modo di andare, vestire, dormire, mangiare, che possa disipare il turbamento che ci portano i desiderj non soddisfatti; ma che l'uomo, padrone de' suoi sensi, tranquillo, raccolto, casto, eviti di far male ad alcuna creatura e adempia la legge: egli sarà un brahmano, un religioso. —

Nella dottrina di Confucio, di cui l'Evangelio non è in gran parte che una ripetizione: — La legge del grande studio o della filosofia pratica, diceva il legislatore chinese, consiste nello sviluppare il principio luminoso della ragione che abbiam ricevuta dal cielo; nel rinovare li uomini, e riporre l'ultimo fine nella perfezione o nel sommo Bene. Dall'uomo più elevato in dignità fino al più umile ed oscuro, egual dovere per tutti: correggersi e migliorarsi; cioè, il perfezionamento di sè stesso è la base fondamentale d'ogni progresso e d'ogni educazione morale. — Un discepolo disse: bramerei intendere qual è il pensiero del nostro maestro. E il filosofo rispose: vorrei procurare ai vecchi un dolce riposo, agli amici una fedeltà costante, ai bambini ed ai deboli cure tutte materne. Un altro domandò: havvi nella lingua una parola, che io possa contentarmi di osservare sino alla fine della mia esistenza? E il filosofo rispose: Sì, ve n'è una che ha questo senso: non dee

farsi agli altri ciò che non si desidera fatto a sè stesso. — Uscito il filosofo, i suoi discepoli si domandavano, che cosa egli avesse voluto dire. E Thseng-Tseu rispose: la dottrina del nostro maestro consiste unicamente nell'aver la rettitudine del cuore, e nell'amare il suo prossimo come sè stesso. — Nulla di più naturale e più semplice, dice altrove il filosofo, che i principj di questa morale, di cui procuro inculcarvi le massime salutari. Tutto quanto vi dico io, i nostri antichi savj l'han praticato avanti di noi; e questa pratica, che nei tempi remoti era universalmente seguita, riducesi all'osservanza delle tre leggi fondamentali di relazione fra i sovrani ed i sudditi, i padri e i figli, il marito e la moglie; e alla pratica esatta delle cinque virtù capitali, che basta nominare per farvene comprendere l'eccellenza e la necessità: e sono l'*umanità*, cioè la carità universale fra tutti quelli della nostra specie senza distinzione; la *giustizia*, che dà a ciascun individuo ciò che gli è dovuto, senza favorire l'uno piuttosto che l'altro; *la conformità ai riti prescritti ed agli usi stabiliti*, acciocchè quelli che formano la società abbiano un medesimo tenore di vita, e partecipino agli stessi vantaggi come agli stessi incommodi; la *rettitudine* di spirito e di cuore, che fa cercare in ogni cosa e desiderare il vero, senza voler ingannare sè stesso nè altrui; ed infine la *sincerità*, o *buona fede*, cioè quella franchezza, quell'apertura di cuore, mista di confidenza, che esclude ogni maniera di finzione così negli atti come nelle parole. —

Il cristianesimo adunque, conchiuderemo co 'l pastore Brunel, non è qualche cosa di strano, d'accidentale; non è una brusca irruzione di Dio nell' Umanità; non è cascato giù dalle nuvole, come vorrebbero darci a credere imprudenti apologisti. Egli è un cotal giudaismo riformato e ingrandito; è tutto quanto di vivente conteneva il giudaismo,

trasformato al contatto delle dottrine greche ed orientali, e apparito sotto una forma novella e superiore. Non si può adunque nè si deve attribuire la sua origine ad una rivelazione speciale e miracolosa di Dio; poichè è desso un'opera così umana come tutte le altre religioni del mondo.

Ma, e i sovranaturalisti, chiederan taluni, che cosa oppongono a questa serie di documenti? I più un prudente silenzio; e qualcuno più audace una negazione gratuita e peggio, asserendo che il cristianesimo non prese nulla dai filosofi greci, perchè Cristo non ascoltò le loro lezioni, e compose in un sistema tutto suo quei dogmi, che nella filosofia andavano sparsi e disgregati; e nulla prese dalle dottrine orientali, perchè i loro dogmi e misteri son diversi da quelli della religione cristiana, son frammenti della tradizione primitiva, conservata più o meno presso tutte le nazioni. — Risposta indegna d'uomini gravi e sinceri. Come possono mai sapere de' maestri, che Cristo abbia ascoltati? La sua vita dai dodici ai trent'anni non confessano d'ignorarla intieramente? E poi, la via per cui egli abbia apprese le dottrine greche ed orientali, non importa punto alla figliazione delle idee. Sta, e non possono metterlo in dubio, che i dogmi cristiani preesistevano di lunga mano all'Evangelio, il quale però non li ha inventati, nè tratti dal cielo o dal nulla, ma li ha raccolti, se li ha appropriati, e ha dato loro una forma, un ordine, uno svolgimento superiore a quel che avessero prima. Non è dunque Cristo che li ha primitivamente rivelati.

E v'ha di più. I principj della dottrina cristiana, e massime della catolica, son forse contenuti tutti esplicitamente e formalmente nell'Evangelio? Li ha forse Cristo banditi e predicati tutti negli stessi termini, in cui li professa la chiesa? No, il cristianesimo impiegò non meno di cinque secoli ad elaborare,

esplicare, definire i suoi dogmi; e d'alcuni de' più capitali, come della trinità e del peccato originale, non si trovano che oscuri e leggieri vestigj nelle parole di Cristo; onde i loro elementi si trovano assai più chiari ed espressi nel brahmanismo, nel mazdeismo, nel buddhismo, nell'ellenismo, che non nell Evangelio. Ora, che nel corso di quel lungo periodo di formazione le dottrine ebraiche abbiano avuto tutto il tempo e l'agio di fondersi e combinarsi con le dottrine greche ed orientali, è un fatto così certo e notorio, che basterebbero i soli scritti dei Padri della chiesa ad attestarlo. Dunque il cristianesimo non è una nuova rivelazione di Dio, ma un produtto naturale delle religioni più antiche. Le quali se mostrano tanta analogia ne' dogmi principeli, non è già perchè sieno frammenti o reliquie di una tradizione primitiva e commune, figlia d' una rivelazione di Dio al primo uomo; bensì perchè sono il portato spontaneo del sentimento e della ragion naturale, dell'educazione e della civiltà progressiva. Il concetto d'una tradizione originaria della verità e della scienza assoluta è il fratello germano del mito universale di un'età dell'oro o d'un paradiso terrestre, qual primo stato dell' uomo; e non ha però maggior valore che la favola da cui è nato. Il motto che il secolo d'oro non fu nel passato, ma sarà nell'avvenire, è ormai divenuto un proverbio.

Degli altri argumenti, che li apologisti ricavano dalla mirabile propagazione e conservazione del cristianesimo, non occorre più che ci fermiamo a discorrere lungamente. Essi potevano adoperarsi contro la scuola filosofica del secolo scorso, che teneva la religione cristiana per un' impostura dei preti ed una violenza dei tiranni; poichè certo, in tale ipotesi, la fondazione e la durata del cristianesimo sarebbe il miracolo de' miracoli, il mistero de' misteri. Ma contro la filosofia critica e razionale d'oggidì quelli ar-

gumenti non han costrutto d'alcuna sorta. La religione cristiana s'è propagata e conservata come tutte le altre, come l'indiana, la chinese, la persiana, l'egizja, la greca, la druidica, la musulmana, ecc. (1), nè più, nè meno: cioè, perchè in quei luoghi ed in quei tempi essa rispondeva ai bisogni degl'intelletti e dei cuori; perchè conteneva ed esprimeva le leggi del pensiero e della coscienza, che rappresentavano all'Umanità il sommo Vero e il sommo Bene, il suo Ideale; perchè traduceva nei fatti il progresso, che s'era compiuto e s'andava compiendo nelle idee; perchè segnava un grado, un periodo nuovo di perfezionamento nella vita dell'Umanità. Ecco perchè il cristianesimo arrivò a stabilirsi in tanti paesi, ed a mantenervisi per tanti secoli; ed ecco perchè la vita del cristianesimo, dall'epoca del Risurgimento in quà, s'è andata spegnendo con una rapidità non minore certamente di quella onde s'era costituita. I suoi rapporti con la coscienza individuale e sociale non sono più li stessi; e in luogo di rappresentare al mondo moderno un ideale di verità, di progresso, di perfezione, rappre-

(1) Anzi, qualora volessimo stare alla logica degli avversarj ed al rigore della storia, bisognerebbe dire che il cristianesimo è men divino e sopranaturale di qualche altra religione; per esempio, dell'islamismo, giacchè questo si diffuse in minor tempo assai più largamente di quello. Fino al IV secolo l'Evangelio era quasi sconosciuto nelle Gallie; e non cominciò a dominare tra i Bavaresi che nel secolo VII; tra l'Inglesi, i Frigioni, i Turingj che al secolo VIII, tra i Sassoni che al IX, tra li Ungheri ed i Russi che al X. Ora una religione, che ha messo più di trecento anni a farsi accettare dal governo romano, e più di mille anni a conquistare quest'angolo della terra che appellasi Europa, non può sicuramente spacciare per un miracolo, per un argumento di origine divina, la sua propagazione. L'islamismo, all'incontro, che in meno di tre secoli si estende a levante fin oltre alle Indie, a ponente fino alle colonne d'Ercole, quanto maggior diritto non avrebbe di vantare la divinità della sua origine e del suo Corano?

senta anzi l'ostacolo più grave ed odioso, che attraversi oggi all'Umanità il suo cammino. Laonde per quella ragione medesima che un tempo indusse i teologi a proclamare vero e divino il cristianesimo, possiamo e dobbiamo noi salutar come vero e divino il razionalismo, il quale in meno di due secoli ha guadagnato a sè la parte più culta ed eletta delle nazioni civili, ed è divenuto il principio vivificante delle lettere e delle scienze, la legge sovrana dell'intelligenza e della coscienza moderna.

CAPITOLO XV

Trinità e Incarnazione

Due vie diverse può tenere la critica per impugnare la realtà dei misteri, che la teologia attinge dalla rivelazione cristiana: la storica, cioè, e la filosofica. La prima combatte con l'ermeneutica, e la seconda con la dialettica: quella toglie a provare, che i testi biblici sono apocrifi o ambigui, mal tradutti o male interpretati; questa invece, che i concetti teologici sono irrazionali ed assurdi: l'una, anche prescindendo dalla verità delle idee, nega i misteri, perchè non sono certi e chiari i documenti in cui si fondano; l'altra invece li nega, facendo anche astrazione da ogni autorità del rivelatore, perchè non sono vere e possibili le idee che contengono. Ambedue le critiche son valide ed efficaci, secondo la natura e lo scopo particolare della controversia che si sostiene: ma quì ha luogo il secondo metodo e non il primo; giacchè l'esame, a cui ci siam proposti di sottomettere le dottrine sovranaturali, è filosofico e non istorico; e però nella critica dei dogmi capitali, che la teologia ricava dalla rivelazione, noi non dobbiamo nè possiamo entrare nel vasto campo dell'esegesi. Ci contenteremo adunque di saggiarne soltanto il valore

speculativo, che per noi è tutto; e procederemo anzi con più brevità che nei capitoli antecedenti, sì per non oltrepassare i confini d'un libricciuolo, e sì perchè distrutta l'esistenza, la necessità, la possibilità della rivelazione divina, i dogmi rivelati mancano già d'ogni loro fondamento; onde non ci resta più che a mostrare, come il dogmatismo che susseguè alla rivelazione, al pari di quello che le precede, repugni intrinsecamente ai principj della ragione.

E incominciando dalla trinità, è noto il dogma cristiano in che consista: nell'ammettere, cioè, una triade di persone nell'unità dell'essenza di Dio; ossia, tre persone realmente distinte in una sola ed identica sustanza o natura divina. Ora la repugnanza di questo dogma salta agli occhi del senso commune; e la massima parte degli stessi credenti la riconosce, quando a salvare la propria fede dagli argumenti della ragione, sentono e confessano di non avere altro scampo che quello di cacciarli via dalla mente come tentazioni del demonio, e di rifugiarsi all'ombra dell'autorità divina e del mistero sovranaturale. Ma perchè tanta paura della ragione, se l'articolo di fede fosse una verità? E perchè catechisti e confessori, vescovi e papi mettono tanto studio ad inculcare la necessità di credere con umile e cieca fede, e ad amplificare il pericolo dell'esame e della discussione? Perchè san meglio di noi, che esaminare liberamente il loro mistero torna lo stesso che conchiudere alla sua assurdità; e che di quanti han preso a discuterlo in buona fede e con animo indipendente, pochissimi rimasero credenti, e ne uscirono quasi tutti increduli.

Ed invero, l'esistenza di tre persone in una sola e medesima essenza divina non si può concepire se non a patto di repudiare le leggi più elementari della scienza e della ragione. Abbiamo già dimostrato, che la nozione di persona repugna intrin-

secamente al concetto dell'Ente assoluto ed infinito: tanto più adunque gli dee repugnare la nozione della trinità; poichè a tutti li argumenti già toccati s'aggiunge quest'altro della moltiplicità nell'unità, di tre persone in una sola sustanza, cioè d'una nuova e più massiccia contradizione.

— Ma no, ci rispondono, non v'ha contradizione veruna; perchè l'unità concerne la natura divina, e la trinità invece le divine persone: dunque il principio d'identità non è punto violato dal dogma cristiano. — Davvero? E questa distinzione medesima non lo rovescia? Se v'è principio o fatto indubitato per l'umana ragione, si è questo, che riesce tanto inseparabile la persona dalla natura intellettiva e volitiva, quanto questa da quella; e che però tante sono le nature o sustanze individuali di tale specie, quante le persone. Onde si può bene assegnare qualche distinzione metafisica tra persona e natura, ma nessuna differenza reale; e quindi l'ammettere tre persone divine equivale ad ammettere tre Dei, come il dire tre persone umane è lo stesso che dire tre uomini: all'incontro, il porre una sola essenza o sustanza divina equivale a porre in Dio una sola persona, come una sola essenza o entità umana suona evidentemente una sola umana persona. Per sostenere la possibilità del suo dogma tocca alla teologia di mostrarci nella natura o nella scienza un fondamento reale alla sua distinzione fra entità o essenza e persona; le tocca, cioè, di convincere la ragione che la persona umana è così distinta dall'umana natura, che in un solo ente umano possano sussistere più persone: senza di che noi siamo in diritto di rigettar sempre la sua fede come un assurdo. Perocchè, stando al processo medesimo con cui i teologi costruiscono il concetto di Dio, egli è manifesto che il loro tipo degli attributi divini è nell'uomo: essi attribuiscono a Dio la vita, l'intelletto, la volontà, l'amore, perchè vedono

che l'uomo vive, pensa, vuole, ama; e per compiere questa traslazione delle proprietà dell'uomo in attributi di Dio non fanno altro che aumentarle di grado, elevandole con uno sforzo d'imaginazione ad una potenza o perfezione infinita. Ma la varietà del grado non tocca minimamente l'essenza della cosa; onde in virtù della metodica stessa dei teologi, riman fermo e indubitato non potersi ammettere in Dio come infinita una proprietà, la quale come finita non possa verificarsi nell'uomo. Dunque se il concetto d'una pluralità di persone nell'unità dell'essenza individuale è assurdo per rispetto all'uomo, lo è egualmente per rispetto a Dio: dunque il dogma della trinità repugna ai principj della ragione.

E per eludere la forza di questa conseguenza, che ripieghi ci oppongono li apologisti? Dicono:

— 1. Non v'ha contradizione se non dove si afferma che una cosa è e non è allo stesso tempo. Così è impossibile certamente, che tre sustanze non faciano che una sustanza sola; poichè allora questa sustanza sarebbe e non sarebbe insieme una sola. Ma ciò non avviene nel dogma delle tre persone in una sustanza; poichè la persona e la sustanza essendo differenti, la moltiplicità delle persone non implica punto la moltiplicità delle sustanze, nè l'unità di sustanza l'unità di persona. Dunque nella dottrina teologica il principio di contradizione non è punto violato. — Ma chi vi autorizza a stabilire una tal differenza tra la sustanza o l'entità e la persona? Donde avete ricavato che l'una possa moltiplicarsi, senza che si moltiplichi l'altra? La osservazione e l'esperienza ne attestano perpetuamente, che ad ogni persona risponde un'entità umana, come ad ogni entità umana una persona; e la ragione speculando poi su questi dati empirici, può fare bensì in astratto qualche distinzione fra l'una e l'altra, come la fa tra il subjetto ed i suoi modi, tra una potenza ed i suoi

atti; ma non può concepire in realtà l'una divisibile dall'altra, poichè nella natura reale delle cose persona e sustanza umana son tutt'uno. Dunque la contradizione fra l'unità dell'essenza o sustanza e la trinità delle persone sussiste sempre, ad onta di qualunque distinzione logica e psicologica che vi piacia di escogitare.

— 2. Non già, replicano; perchè non si può giudicare che due cose sieno incompatibili se non si conoscono chiaramente ambedue. Che altro è, infatti, un giudizio su l'incompatibilità di due cose se non il risultato del paragone dell'una con l'altra? Ora non si potrebbero paragonare se non si conoscessero tutte e due; nè dichiararle incompatibili, se non si conoscessero intimamente le loro mutue relazioni. Ma nel caso nostro un termine del paragone è incomprensibile; nè v'ha teologo o filosofo, che possa lusingarsi d'avere un'idea chiara e adequata dell'essenza e degli attributi di Dio, e quindi nè pure della sua personalità: dunque il ragionamento, con cui si pretende di mostrare contradittorj fra loro i due dogmi dell'unità e della trinità divina, non può essere che un sofisma. — Ma, di grazia, i termini fra cui sosteniamo esservi contradizione, quali sono? Non sono già, come si danno o fingono di darsi a credere i teologi, la persona e la natura divina; ma bensì la persona e la natura in genere, giusta il concetto che ne attingiamo dallo studio dell'uomo: termini abbastanza chiari e noti ad ognuno, mi pare, o tanto almeno da poterne inferire senza veruna esitanza, che l'unità e la moltiplicità dell'una risponde per una legge costante, perpetua, invariabile, all'unità e alla moltiplicità dell'altra; e quindi che il supporre tre persone in una sola e medesima natura individuale è un assurdo. E siccome questa legge ha tutti i caratteri della maggiore universalità e necessità, che la ragione possa desiderare; così acqui-

stá il valore di principio assoluto, e deve applicarsi anche a Dio. Se poi l'applicazione non vi garba, torniamo a dirvi che una sola via legitima vi si offre per iscartarla: provateci che i concetti di persona e di natura in genere non s'implichino reciprocamente l'un l'altro; e allora la vostra risposta avrà un costrutto: se no, si risolverà sempre in un paralogismo. L'opporci poi, che non si può sostenere contradittorio il dogma della trinità, perchè non si conosce l'intima essenza di Dio, è un sotterfugio ancor più meschino. Perocchè se non la conosciamo noi, ne avete voi forse qualche migliore notizia? E se quest'ignoranza vietasse a noi d'affermare la contradizione, non vieterebbe anche a voi di negarla? Ma è falso che una tal ignoranza indebolisca punto il nostro argumento, il quale non è fondato su principj o fatti ignoti, incomprensibili come Dio, ma certi e notissimi come l'uomo. E siccome la teorica degli attributi di Dio è costruita dai teologi per induzione da quelli dell'uomo; così qualunque conclusione voglia applicarsi a Dio, sapiamo già certissimamente che non può dipartirsi dalle premesse che quadrano all'uomo. Ora nell'ordine naturale tre persone sono tre uomini: dunque anche nell'ordine divino tre persone sarebbero tre Dei; ed il supporre tre persone in un solo Dio sarebbe sempre come a dire che l'uno sia tre, e tre l'uno. E non è questa la più madornale di tutte le possibili contradizioni? È assioma, che due cose eguali ad una terza sono eguali fra loro: ma la divinità, per vostra confessione, è una sola ed identica in tutte e tre le persone: dunque le tre persone s'identificano l'una nell'altra, sono una sola e medesima cosa, cioè non sono tre, ma una sola.

— 3. Piano, soggiungono ancora. L'assioma va suggetto a distinzione; perocchè le cose eguali ad una terza son eguali fra loro, ma per quel rispetto solamente per cui sono eguali fra loro, e non già per

quello onde si distinguono. Ora le persone divine sono bensì una stessa cosa con la natura o sustanza divina; e sotto questo rispetto sono pure una sola e medesima cosa fra loro: ma non sono già eguali ed identiche nel modo di sussistere o nella personalità, che è ciò appunto per cui si distingue l'una dall'altra. Così la lunghezza, la larghezza, e la profondità sono identiche, ciascuna per sè, con lo spazio; e pure non sono identiche fra di loro: la lunghezza non è la larghezza, nè questa è la profondità. — Povera teologia! se è ridutta ad afferrarsi, come ad unica tavola di salute, a distinzioni e paragoni di tal fatta, bisogna dire che non sapia davvero ella stessa ove dar del capo per trovare uno scampo a' suoi misteri. Perciocchè la restrizione, che voi ponete al significato dell'assioma, potrebbe valere qualche cosa in riguardo agli enti finiti; ma non è applicabile in verun modo al vostro Dio, il quale ci è sempre da voi rappresentato come Ente semplicissimo, atto puro ed assoluto, che esclude da sè ogni maniera di distinzione reale fra l'essenza e l'esistenza, fra la sustanza e li attributi, fra la potenza e l'atto. In esso adunque non ha luogo moltiplicità alcuna di rapporti o rispetti: tutto ciò che è in lui è sempre lui solo e lui stesso senza nessun divario; e se la condizione del discorso umano vi obliga ad introdurre nel concetto di Dio certe distinzioni, la vostra dottrina vi costringe pure a tenerle sempre in conto di mere astrazioni della mente, che non hanno e non possono avere nessun valore objettivo. Dunque il nostro raziocinio calza in tutto il suo rigore a Dio, e la vostra risposta non salva punto il dogma della trinità dall'assurdo: dunque o è una l'entità divina, e repugna che sieno tre le divine persone; o son tre le persone, e repugna che l'entità sia una sola.

E meglio d'ogni nostro dilemma non lo dimostra

il paragone medesimo, di cui vi servite? Ridutto per maggiore chiarezza alla sua equazione, dice così: le tre persone stanno a Dio, come le tre dimensioni allo spazio. Or bene:

a — Ciascuna dimensione è bensì un elemento dello spazio, ma non contiene tutta la natura dello spazio; dunque ciascuna persona divina non sarebbe già Dio, ma una parte di Dio.

b — La differenza fra le dimensioni e lo spazio non è reale ed objettiva, ma mentale ed astratta; poichè esse, prese separatamente, non hanno alcun'esistenza propria e distinta, e non sono che i varj rapporti o aspetti, sotto cui si considera lo spazio: dunque le persone divine sarebbero altresì concetti della nostra mente, e non sussistenze reali di Dio.

c — Lo spazio come risultato delle tre dimensioni è un composto, un tutto divisibile in parti; dunque Dio sarebbe del pari un ente formato delle sue tre persone, come un triangolo de'suoi tre lati, come un corpo delle sue tre dimensioni. — Dunque, in virtù della stessa similitudine a cui ricorre la teologia, il dogma della trinità è la negazione di Dio, come il concetto di Dio è la negazione della trinità.

— 4. Sì, ripigliano, ma nel senso che piace a voi, e non già in quello che intendiamo noi. Perocchè il concetto che abbiamo di Dio è compiuto prima che gli si applichino i nomi di Padre, Figlio, e Spirito Santo; onde ognuno di questi nomi contiene, oltre l'idea totale della divinità, qualche cosa di più, qualche principio di distinzione personale. E siccome non possono ammettersi tre enti infiniti, realmente distinti l'uno dall'altro; così la distinzione, che si può concepire nella divinità, dee fondarsi in qualche idea accessoria alla natura divina: idea espressa dal vocabolo di persona. Quindi appellando Dio il Padre, si forma il concetto di Dio, come operante in un certo modo e con certe relazioni; appel-

lando Dio il Figlio, si ha lo stesso concetto di Dio, ma come operante in altro modo e con altre relazioni; e chiamando Dio lo Spirito Santo, rappresentasi ancora il concetto di Dio, ma come operante in un terzo modo e con un terzo ordine di relazioni. La differenza tra le persone divine proviene adunque dal loro diverso modo di operare; a ciascuna di esse appartiene un'azione, che la caratterizza e la costituisce: ed il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo non sono tre Dei, ma tre principj, ognuno de' quali ha un'azione sua propria; vale a dire tre persone, giacchè per noi la persona non è altro che un essere intellettivo, operante in un dato modo, esistente in sè stesso, ed incommunicabile. — E questa nuova spiegazione conclude come tutte le altre: a rovescio. Stiamo pure alla vostra definizione della persona: in Dio sono adunque tre principj, ciascuno de' quali ha un'azione sua propria; tre enti, ciascuno de' quali sussiste per sè stesso: dunque tre principj o enti divini: dunque tre Dei. L'azione non risponde forse alla natura, e la sussistenza all'entità? Dire che sono in Dio tre principj d'azione propria, incommunicabile, non significa formalmente che in Dio sono tre nature divine, cioè tre divinità, tre Dei? E dire che sono in Dio tre sussistenze distinte, non significa espressamente che Dio consta di tre enti divini, ossia di tre divinità, di tre Dei?

— 5. Ma andate, soggiungono, andate a studiare il catechismo; e vedrete che dai sillogismi della filosofia sanno sbrigarsi in due parole anche i bimbi. Ai quali il catechismo suol proporre appunto la vostra objezione con questa domanda: Se il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio; sono dunque tre Dei? Ed essi rispondono: No, non sono tre Dei, ma un Dio solo, perchè hanno tutti e tre la stessa natura divina. I teologi poi confermando e commentando la risposta del catechismo, scoprono

la fallacia del vostro argumento. Il quale nelle premesse piglia la voce Dio nel senso di persona divina, laddove nella conclusione la prende per divina natura; e quindi si risolve nel brutto paralogismo seguente: Il Padre è una persona divina, il Figlio è una persona divina, lo Spirito Santo è una persona divina: dunque sono tre nature divine. — Certo, se anche i filosofi fossero bimbi, a cui poteste far trangugiare qualunque assurdità a titolo di mistero, la vostra teologia e il vostro catechismo avrebbero tutte le ragioni del mondo; poichè nessuno oserebbe zittire contro i vostri oracoli. Ma per buona ventura quei raziocinj, che nelle chiese e nelle scuole, dove solo a voi è concesso di levar la voce, passano per sentenze da oracoli, che si venerano e non si discutono; in altri luoghi e presso altra gente vengono posti su le bilancie della critica, e valutati per quello che valgono. E allora è facile vedere che non valgono nulla.

E primieramente, la risposta del catechismo, che le tre persone non sono tre Dei, perchè hanno la stessa natura; o vuol dire che hanno la stessa natura specifica, cioè che la divinità è una specie, di cui le tre persone sono individui: e allora essa implica una contradizione manifesta; poichè vien a dire che non sono tre Dei, appunto perchè sono tre Dei, cioè tre enti che partecipano della stessa natura divina: come li individui A, B, C sono tre uomini, per ciò appunto che partecipano della stessa natura umana. O all'incontro significa, che hanno la medesima natura individuale, cioè che la divinità stessa nella sua numerica identità è commune alle tre persone: e allora è una petizione di principio, venendo a dire che non sono tre Dei, perchè sono un Dio solo, e che sono un Dio solo, perchè non sono tre Dei. Ecco la logica del catechismo!

Il commento poi della teologia risponde degna-

mente al suo testo. Perocchè la fallacia, ch' essa pretende di scorgere nell'objezione del razionalismo, non esiste che nella goffa interpretazione con cui cerca di travisarla. In quel raziocinio la voce Dio ha sempre il medesimo significato e nelle premesse e nella conclusione; poichè e nelle une e nell'altra significa puramente e semplicemente un essere dotàto di quelli attributi che costituiscono la divinità. Onde l'argumento si può ridurre a tutto il rigore dell'evidenza matematica. Poniamo Dio = A, e il valore di quest' A sia = un Ente fornito di tutti li attributi che costituiscono la natura ed essenza divina. È evidente che la formula della trinità si traduce così:

Il Padre = A, il Figlio = A, lo Spirito Santo = A; dunque il Padre, il Figlio, e lo Spirito Santo = A + A + A = 3A, cioè tre Dei. Ov'è dunque il cambiamento di senso, che renda illegitima la conseguenza? Essa è la più logicamente rigorosa che possa dedursi: vi sono dunque tre enti, che han commune fra loro la divinità; ma un ente di natura divina è un Dio; dunque le tre persone della trinità sono tre Dei: nella stessa guisa che ciascun ente, di cui è propria la natura umana, è un uomo; e quanti sono tali enti, tanti sono li uomini.

— 6. Ma il paragone, replicano ancora, è fuor di proposito. Non dovete già ragguagliare le persone divine agl'individui umani, ma piuttosto alle potenze o funzioni che si distinguono nell' uomo. La pluralità delle persone divine sussiste nell'unità della divina natura, come il principio esistente, il principio intelligente, e il principio volente sussistono nell' unità dello spirito umano. Non si potrebbe concepire questo spirito senza quella triplice forma d'esistenza; perchè dunque la non dovrà ammettersi in Dio? Ma siccome il modo di essere segue la natura dell' ente, così questa trina facultà in Dio è sollevata alla sua

più alta potenza, cioè all'infinito; e per conseguente, alla dignità di persona. — Affè, la conseguenza è originale! Chi avrebbe mai sognato, che elevare una facultà alla sua più alta potenza significasse trasformarla in una persona bella e distinta e reale e viva e sussistente? Certo, il processo è maraviglioso; ma per sua sciagura è suggetto a tre inconvenienti, per accennar solo i principali, che lo rendono assurdo.

Il primo si è, che la conversione d'una facultà in una persona non è un semplice aumento di grado ma è un totale mutamento di natura; e nessuna induzione può autorizzarlo.

Il secondo si è, che personalità e infinito sono termini, i quali reciprocamente si escludono; onde la trasformazione delle facultà in persone è appunto impossibile, perchè dovrebbe cadere in un ente infinito, a cui repugnano non che tre persone, anche una sola.

E il terzo infine si è, che dato per valido quel raziocinio, le persone divine non dovrebbero esser tre, ma una moltitudine innumerabile, tante cioè quanti sarebbero li attributi divini; poichè tutti sono infiniti allo stesso titolo e per egual diritto.

Adunque tutti li sforzi della teologia per difendere il suo mistero fondamentale riescono impotenti; e il dogma della trinità, comunque voglia spiegarsi, è il rovescio del principio di contradizione e d'identità, è il sovvertimento delle leggi prime e supreme della lògica e della ragione.

E il dogma dell'incarnazione non riesce alla medesima conseguenza? Esso consiste nel credere, che Gesù Cristo, seconda persona della trinità, è Dio insieme ed uomo, in virtù di un'unione miracolosa per cui ambedue le nature, divina ed umana, intiere, inconfuse, e dotate delle loro proprietà ed operazioni rispettive, sussistono nell'unica persona del

Verbo divino, il quale però è Dio perfetto e perfetto uomo, consustanziale a Dio secondo la divinità, ed all'uomo secondo l'umanità.

Ora l'enunciazione sola di questo dogma è tale un ammasso di contradizioni, che dava a Spinoza il diritto di esclamare: tanto varrebbe il proporci da credere, che il circolo assume la natura del quadrato!... Ed invero, fra Dio (come l'intendono i teologi) e l'uomo corre la massima opposizione che possa concepirsi fra due termini contradittorj; poichè l'uomo qual ente finito è la negazione formale dell'ente infinito, che è Dio; e Dio come ente infinito è la negazione assoluta dell'ente finito, che è l'uomo. Onde la formula dell'incarnazione: Dio-Uomo o Uomo-Dio, si risolve rigorosamente in quest'altra: Dio non-Dio, uomo non-uomo; cioè negazione di ciò che si afferma e affermazione di ciò che si nega: pura e pretta antilogia.

E ve n'ha un'altra non meno curiosa; imperocchè mentre da un lato il simbolo dichiara che il Verbo si è fatto uomo, ed uomo perfetto, consustanziale a noi, dall'altro però sentenzia che all'umanità di Cristo mancava niente meno che la personalità umana! È dunque evidente, in primo luogo, che Cristo non era uomo come noi, perchè tra noi il principio costitutivo dell'umano individuo non è e non può esser altro che la personalità umana; onde mentisce la teologia cristiana, quando appella vero uomo, uomo perfetto, simile in tutto a noi, un essere che non è una persona umana. Ed è evidente, in secondo luogo, che questo Dio-uomo non essendo uomo come noi, non è uomo in nessun senso, in nessun modo; poichè il titolo d'uomo non può convenire se non ad un ente dotato di tutti li attributi, che costituiscono l'essenza umana, fra i quali il primo e il principale, quello che li compendia tutti in sè solo, quello senza di cui il concetto stesso di uomo svanisce, è

la personalità, cioè la coscienza, centro di tutti i rapporti fisiologici e psicologici, in cui consiste propriamente ed unicamente la vita umana.

Pertanto non solo v'ha contradizione fra i due termini della formula dogmatica del mistero d'un Dio-uomo, ma ciascun suo termine è contradittorio in sè stesso: il termine uomo, perchè in luogo di significare una persona umana, distrugge sè stesso, e significa un ente senza umana personalità; il termine Dio, perchè in luogo di rappresentare un ente di natura divina, ne rappresenta uno di natura umana. Così il Dio e l'uomo dell'incarnazione son due assurdi: un Dio che non è Dio, e un uomo che non è uomo!...

— Ma l'assurdo, gridano i teologi, siete voi che ce lo mettete del vostro; la dottrina cristiana ne è affatto immune. Essa movendo dal fatto rivelato, che Cristo è Dio insieme ed uomo, cioè che una sola persona sussiste in due nature, ne ha dedutto saviamente che havvi dunque una gran distinzione da fare tra la personalità e la natura. La personalità o sussistenza non è che un modo d'esistere di certi enti; e benchè un ente in concreto non possa concepirsi senza *qualche* modo di esistere, questo modo però essendo vario e moltiplice, non può dirsi che un modo particolare e determinato gli sia essenziale; ma può essere questo o quello, proprio od estraneo. Quindi, benchè il modo naturale di esistere sia una perfezione dell'ente, tuttavia esso diventerà assai più nobile, qualora per divina virtù esista nel modo proprio d'una natura più eccellente. Così avvenne nel mistero dell'incarnazione; chè per onnipotenza di Dio, all'umana natura, nello stesso instante della sua creazione, fu communicata la sussistenza propria della divina persona del Verbo; sicchè quella cominciò ad esistere nel Verbo, e ad essere da lui compita e sostenuta. Onde da quell'instante la persona del

Verbo, che sussisteva da tutta l'eternità nella sola natura divina, cominciò nel tempo a sussistere nella natura umana che fece sua propria. Or non è egli più perfetto, che la natura umana sussista della sussistenza divina, anzichè della sua? — Quante parole, tanti spropositi. E donde avete mai ricavata la sublime teorica, che la sussistenza degli enti non sia determinata ed essenziale per ciascuno? e che un ente di certa natura possa sussistere della sussistenza di un ente di natura diversa? È questa la tesi, da cui dipende tutta la possibilità del vostro dogma: or dove sono le prove? L'unica e sola che voi ne allegate, è il dogma stesso che cade in controversia! Che fior di logica! E pretendete d'imporne alla ragione con questi argumenti? Ma non capite, che il razionalismo dichiara assurdo il vostro Dio-uomo o Uomo-Dio, appunto perchè è assurdo il concetto tanto di una natura che non abbia la sussistenza sua propria, quanto di una persona che rivesta una natura diversa dalla sua? A renderci credibile il vostro articolo di fede non vi rimane aperta che una sola via: provateci, con li argumenti proprj delle scienze naturali, che può darsi benissimo il caso di un ente, il quale sussista della sussistenza di un altro; provateci la realtà o la possibilità (chè qui è tutt'uno) di un minerale-pianta, di una pianta-animale, di un bruto-uomo, ecc.; e allora potremo discutere il fatto della doppia natura nell'unica persona di Cristo. Ma finchè non ci siate riusciti, — e non ci riuscirete giammai — il vostro mistero è e sarà sempre la negazione di tutte le leggi della realtà, e per conseguente di tutti i principj della ragione; è e sarà sempre il tipo dell'assurdo.

— Tutto al contrario, soggiungono i teologi; chi pecca contro la logica è il vostro razionalismo, il quale pretende di assuggettare alle condizioni del fenomeno naturale un mistero, che è essenzialmente

superiore a tutti i dati della natura. E non vedete, che se nel mondo degli enti finiti si trovassero esempj dell'unione di due nature in un solo individuo, l'incarnazione del Verbo non sarebbe più un miracolo ed un mistero, cioè un fatto, di cui e la realtà e la notizia dipendono unicamente dal volere di Dio? — Ma e non vedete anche voi, che con un siffatto argumento, non che distruggere l'objezione, la convalidate? Voi dovete provarci, che l'incarnazione del Verbo non repugna ai principj della ragione e alle leggi della scienza: siete dunque obligati, in forza dei termini stessi della vostra tesi, ad assumere i dati della ragione e della scienza qual criterio della vostra dottrina, per inferirne che quel dogma non è un errore, ma una verità. E poichè si tratta di un fatto, non potete altrimenti costringerci ad ammetterlo, nè pure come possibile, se non dimostrandolo conforme alle leggi costanti ed essenziali della natura; e noi abbiamo sempre il diritto di rigettarlo come incredibile e favoloso, finchè ci consta ch'esso è contrario a tutti i risultati perpetui ed universali dell'esperienza. Dunque o rinunciate al disegno di provare la non-repugnanza del mistero di due nature in Cristo, o rassegnatevi alla necessità di far capo dalla ragione e dalla scienza. E se anche voi sentite, che in questo campo la vostra causa non ha più verun punto d'appoggio, tanto meglio per noi: egli è un darvi per vinti con una sincerità, di cui vi sapiamo buon grado.

Li altri argumenti della teologia in favore del suo dogma sono tutti della stessa risma; onde possiamo dispensarci dal farli passare ad uno ad uno nel crogiuolo della critica, per non essere costretti a ripetere sempre la stessa confutazione.

Risponderemo piuttosto, avanti di uscire da questo tema, alla domanda che taluni ci moveranno: come mai tanti popoli, ed anche i più cùlti e civili,

hanno potuto credere per tanti secoli nella trinità e nell'incarnazione, se questi dogmi sono così assurdi, questi misteri così favolosi? — La spiegazione di questo fatto, che a prima giunta sembra un enorme paradosso, è analoga a quella dell'origine dell' altre credenze religiose. Cotesti dogmi, che nelle formule a cui li ha ridutti la teologia sono un cumulo di contradizioni, hanno però la loro radice nella natura delle cose e nella coscienza dell'uomo, e nascono, siccome tutto quanto appartiene agli ordini della umana cognizione, dall'intima attività della mente e dallo sviluppo riflessivo del pensiero; ed è per ciò che simili credenze, lungi dall'essere una rivelazione privilegiata del cristianesimo, abbiam veduto che furon in sustanza communi a tutte le religioni e vennero professate in tutti i tempi. La storia della filosofia può sola darci la chiave di questo fenomeno.

Infatti, i documenti che ancora ci restano in gran copia delle dottrine e delle credenze antiche ed anteriori all'apparizione dell'Evangelio, depongono tutti con evidente e mirabile accordo, che i primi filosofi e rivelatori posero la divinità nell'Essere immenso, in seno al quale viviamo e respiriamo, siam formati e distrutti, e che ci fornisce l'esistenza e se la ripiglia. Generalizzando poscia le loro idee, ne han fatto un solo ed unico ente, eterno, immenso, che tutto comprende in sè, che contiene il principio della vita e dell'intelligenza, a cui partecipano in commune tutti li esseri viventi e intelligenti, formati della sua sustanza e nel suo seno inesauribilmente fecondo. Così dando il nome di Dio a questa causa universale, modificata e divisa incessantemente nelle sue parti, essi non ammisero che un Dio, un solo Dio-mondo, il quale racchiude in sè la vita e l'intelligenza universale, che non era distinta da lui, ma era la sua propria sustanza, vivificante e intelligente, divina come lui: era lo stesso Dio, coeterno a lui ed im-

menso al pari di lui. Sotto questo rispetto, il più generale onde possa riguardarsi la natura, l'unità di Dio comprendeva la vita divina o il Dio-vita, l'intelligenza divina o il Dio-intelligenza: nè per ciò Dio era più triplice di quel che sia l'uomo, nel quale si distingue pure il principio onde vive, dal principio onde pensa. Quindi la prima triade fu data in certo modo dalla natura; e i primi uomini che filosofarono su'l gran Tutto, contenente tutti li elementi e tutte le nature, non poterono disdire alla gran divinità nè la vita universale, nè l'universale intelligenza: non poteron negare il nome di Dio alla vita e all'intelligenza del mondo, nè moltiplicare li Dei senza contradire alla nozione di Dio, ch'esprimeva l'universalità di tutto ciò che esiste e che può concepirsi (1).

Ci fu pertanto il Dio, anima e vita universale (*spiritus, anima*); il Dio, intelligenza e ragione universale (*mens, logos*); e il Dio, supremo Essere, che riuniva in sè l'anima e l'intelligenza divina e universale: tutto ciò riducevasi all'Universo-Dio unico, mosso dalla sua grand'anima, e ordinato dalla sua ragione infinita. Tutte le parti della materia componevano il corpo immenso, in cui risiedeva la forza viva e intelligente, che era essa stessa una materia più sottile, più fina, o che veniva almeno designata con nomi che tengono del materiale. L'aria, che si comincia a respirare nascendo, e di cui non si può perdere l'uso senza perdere la vita, diede il suo nome al principio di vita dell'universo (*spirito*, soffio,

(1) Chi amasse di riandare minutamente i testi degli antichi teologi, filosofi, poeti, e scrittori d'ogni genere, che sono documenti irrefragabili di questo fatto, sì importante alla storia del pensiero umano, può consultare, fra le altre, le due opere classiche di Creuzer-Guigniaut, *Religions de l'antiquité;* e Dupuis, *Origine de tous les cultes*, da cui abbiamo tolta in gran parte la spiegazione dell'origine e della costruzione dei dogmi cristiani, a cui si riferisce il presente capitolo.

vento); e quando l'astrazione filosofica ebbe separato dall'universo l'essenza della divinità, le stesse voci, le stesse imagini corporee significarono ancora il principio della vita divina, benchè fatta immateriale. Ed il principio d'intelligenza dell'Universo trasse il suo nome dalla luce, poichè li antichi ragionando del Dio-tutto (*Pan*, universo) per analogia con l'uomo, posero la sede dell'intelligenza in ciò che appellavano la sua testa, nella parte più elevata, in quella che per la sua forma apparentemente sferica, e per il posto che tiene nel sistema del mondo, potea ben riguardarsi come la sede degli occhi e dell'intelletto dell'universo; cioè, nella regione delle stelle, nell'etere, nella sustanza ignea e luminosa che compone il sole e li astri, e che è la luce del mondo, come l'intelligenza è la luce dell'uomo. Il cielo era dunque la parte principale, la più divina dell'universo; ivi risiedeva la mente, che lo regge sotto la forma del fuoco etereo, di cui l'anima umana non è che una scintilla, che emana da esso, ed in esso ritorna.

La teologia cristiana spiritualizzò il materialismo di questa dottrina; ed elevossi ad una speculazione, che ammette bensì negli attributi divini le stesse distinzioni e divisioni, ma li separa dall'essere visibile, palpabile, corporeo; onde il suo Spirito ed il Verbo, benchè espressi con vocaboli che sentono di materia, sono tuttavia immateriali, e non possono risiedere nel fuoco etereo, per quanto sottile si concepisca. Ora questo progresso da un materialismo grossolano ad un raffinato spiritualismo è al tutto conforme all'andamento naturale del pensiero umano. Li oggetti fisici tennero lungamente occupato l'uomo, prima che imaginasse enti incorporei; e i sensi circoscrissero la sua mente alle cose visibili, prima che andasse a smarrirsi nelle astrazioni d'un mondo invisibile, creato dalla sua fantasia. Egli onorò il sommo Dio, la causa universale che vedeva, assai prima di sup-

porre un'altra divinità inaccessibile ai sensi. Conosceva il primo per esperienza sua propria; la seconda, per una vaga induzione. L'esistenza dell'uno la vedeva; quella dell'altra la conghietturava: ei vivea sotto l'impero del senso. Venne poscia l'impero dell'astrazione; e dal seno di quell'universo visibile, prima divinità degli uomini, la metafisica fece scaturire un nuovo mondo, un nuovo Dio tutto intelligibile, fatto su'l modello del primo, ed ornato delle stesse divisioni, ma nel senso più astratto e remoto dalla materia che fosse possibile. E già da molti secoli la magica potenza della metafisica aveva creato quel nuovo ordine di cose; quando il cristianesimo partorì la sua teologia, la quale fu in parte lo sviluppo logico e in parte l'esaggerazione mistica della speculativa già fiorente presso li Orientali ed i Greci. Allora si adorò, non più l'Universo-Dio unico o il Dio-uno, ma l'unità stessa dell'essere che si pose al di sopra del mondo degli enti moltiplici. In quell'unità consistette l'essenza di Dio, la quale fu il grado supremo di tutte le astrazioni possibili, e l'ultimo punto a cui potesse arrivare l'intelligibile; e quindi la si tenne per superiore di gran lunga ai corpi e a tutto quanto può cadere sotto i sensi. Dio non venne più confuso con l'universo, ma concepito solo e separato da ogni cosa divisibile e corporea. Il mondo non fu più adunque la causa prima e il primo Dio, ma la causa seconda, il secondo Dio, figlio del primo, sua fattura e suo ritratto. Ed ecco la scala degli esseri protratta all'infinito: le cime più alte del mondo cessano di esserne il vertice sommo; diventano il gradino più alto dell'ordine visibile, ma il più basso dell'ordine invisibile. Ivi comincia una nuova scala, che percorre il mondo intelligibile, di cui Dio tiene il sommo grado. Dal nuovo ordine di cose, dal nuovo mondo ideale non si potè escludere nè la vita principio di durata, nè l'intel-

ligenza principio di armonia. Si ragionò pertanto di questo mondo fattizio come del reale; e il Dio astratto che lo racchiudeva nella sua unità superiore, riunì ancora in sè il principio di vita e d'intelligenza, che nel mondo visibile restava soltanto in modo secondario, per partecipazione o emanazione da quello che risiedeva eminentemente in Dio, vita ed intelligenza essenziale, e fonte di vita e d'intelligenza a tutti li enti visibili ed invisibili, corporei ed incorporei. Indi si rovesciarono le parti; e il mondo dello spirito e dell'idea si disse l'archetipo del mondo dei corpi e della materia, laddove e fisicamente e psicologicamente questo avea preceduto quello, ed era stato non la copia, ma l'originale dell'altro. S'invertirono così le denominazioni; e quel mondo fattizio, di nuova invenzione, si proclamò reale, eterno, modello; e l'altro si rappresentò come contenuto da tutta l'eternità nella mente di Dio, il quale poi l'avea costrutto su'l tipo che preesisteva nella sua idea. Rimasero ancora i nomi di fuoco e di luce; ma invece di essere proprj divennero figurati, e vi s'aggiunse l'epiteto di intelligibile. V'ebbe dunque un sole ideale, di cui il sole visibile non era che l'imagine; una luce corporea, ed una luce spirituale; un Verbo incorporeo, che risiedeva eternamente nell'intelletto di Dio, e un Verbo sensibile, fatto corpo, reso visibile all'uomo, ed abitante con lui la terra; quello sempre raggiante di eterno splendore nel seno del padre, senza mutamento nè diminuzione; questo suggetto al tempo, alla nascita ed alla morte, ma destinato ad una risurrezione e ad un trionfo immortale.

Ed ecco come la teorica dei tre principj, commune a tutti i sistemi di teologia panteistica, si riprodusse necessariamente anco in quelli di teologia teistica; ecco come le distinzioni fatte nella natura fisica del mondo si applicarono eziandio alla natura metafisica

di Dio. Il principio di vita e d'intelligenza universale, sparso in tutto l'universo, è un fatto notorio e sperimentale; bisognava dunque riconoscere che l'universo l'avesse o da sè stesso, o da una causa fuori di lui. Se l'avesse per sè stesso, sarebbe necessariamente Dio; e il Dio invisibile, causa prima ed assoluta, riusciva cosa affatto inutile e superflua: il mondo non avea punto mestieri di lui. Conveniva dire adunque, ed è ciò che in effetto si disse, non esserci nel mondo ordine e vita se non perchè ed in quanto Dio l'avea voluto. Dunque i principj di queste leggi, di questi elementi dell'universo esistevano primitivamente in Dio; dunque la fonte della vita e dell'intelligenza di tutti li esseri era Dio stesso. Laonde l'Ente *uno* o l'unità prima, che riuniva in sè quei due principj universali, era il primo Dio, la prima persona divina, il Dio Padre, che generava di sè stesso il suo Verbo, il Dio Figlio, seconda persona divina; e il loro mutuo amore produceva lo Spirito, terza persona divina, Dio anch'esso come il Padre ed il Figlio, e sussistente della loro identica sustanza; onde una sola ed unica natura in tre persone, un solo Dio.

L'origine ed il processo della dottrina teologica su la trinità di Dio spiega ad un tempo la formazione del dogma su l'incarnazione del Verbo. La teoria filosofica, assai commune tra le antiche scuole, che considerava il mondo intelligibile come il pensiero o Verbo interiore di Dio, e la produzione del mondo sensibile come l'espressione di quel pensiero, come Verbo esteriore o parola di Dio stesso; la credenza generale dei popoli, che certi personaggi privilegiati fossero in communicazione diretta ed immediata con Dio; e il sentimento del pari universale d'un bisogno di redenzione, che liberasse l'Umanità dalle sue moltiplici miserie, e provedesse al miglioramento delle sue sorti future: aveano già resa po-

polare la fede nelle manifestazioni di Dio sotto forme umane, ed ogni religione venerava già un Dio, che credevasi incarnato in un uomo, e vissuto su la terra in mezzo agli uomini, per dare al mondo esempj e precetti di perfezione morale. Questa fede in una instaurazione religiosa dell'Umanità per opera d'un Dio-uomo era viva più che mai negli ultimi tempi che precedettero l'apparizione di Cristo; ed avea destata, massime nella Palestina, la più ansiosa aspettazione d'un Messia liberatore. Alla venuta di Gesù pertanto li animi erano apparecchiati a riceverlo quale salvatore divino. Inoltre le doti straordinarie della sua persona e i pregi singolari della sua dottrina lo rivelavano destinato a divenire per il mondo romano ed europeo quel ch'era stato Osiride per l'Egitto, Mithra per la Persia, Bacco per la Fenicia, Buddha per l'India, Saturno per la Grecia. Ma da principio Gesù rappresentava a' suoi discepoli e seguaci, non il Verbo divino dei metafisici, bensì il divino Messia de' profeti, cioè un uomo maraviglioso, ripieno dei doni dello Spirito Santo, il prediletto di Dio. L'entusiasmo poi, la credulità, l'ignoranza de' suoi fedeli non tardarono a idealizzare la sua persona, a poetizzare la sua vita, a far della sua storia un mito, una leggenda, a scambiare la sua parola con la parola stessa di Dio, ed a riguardar lui in persona come la forma sensibile, umana del Verbo di Dio, e quindi come figlio naturale di Dio, consustanziale e coeterno al Padre, la seconda delle tre persone che erano un Dio solo.

E questo miscuglio di astrazioni metafisiche e di racconti mitologici, tradutto una volta in simbolo di fede ortodossa, imposto alla coscienza dei popoli con la sanzione di pene atroci in questa vita, e con la minaccia di altre ancora più atroci nell'altra, qual maraviglia che siasi costituito in legge intellettuale e morale delle nazioni, ed abbia per tanti secoli re-

gnato sopra il pensiero e la vita loro, sopra le scienze, le arti, e le instituzioni d'ogni fatta? Che mestieri v'ha egli mai di mettere in scena una rivelazione particolare di Dio per rendere in qualche modo ragione di credenze e di dogmi, la cui formazione è si naturalmente spiegata dalla storia dell'intelletto e del cuore umano? O che può mai esservi di sopranaturale nel mistero di tre persone in Dio e di due nature in Cristo, quando lo vediamo nascere e crescere sì naturalmente co'l sentimento religioso e con la riflessione metafisica, e seguire costantemente lo sviluppo della religione e della filosofia? La trinità e l'incarnazione del Dio cristiano non sono verità rivelate, più di quel che le trinità e le incarnazioni degli altri Dei; son tutti misteri della stessa specie e dello stesso valore: naturali, in quanto significano li sforzi progressivi dell'Umanità a penetrar nell'ignoto; chimerici in quanto rappresentano le pretensioni assurde del dogmatismo á definire l'inintelligibile.

CAPITOLO XVI

Peccato originale, grazia, e predestinazione.

Come le dottrine teologiche, di cui abbiamo sinora fatto la critica, sono la base e la sustanza del cristianesimo nell'ordine ontologico; così i dogmi, che ora prendiamo ad esaminare, ne son l'anima e la vita nell'ordine morale. Nei termini però cui è ristretta oggimai la nostra controversia, cotesti dogmi sono già scossi e ruinati dalle fondamenta; poichè distrutto l'edificio sovranaturale intorno all'esistenza ed all'essenza di Dio e dell'uomo e delle loro mutue relazioni, qual valore possono più aver le teoriche del peccato originale, della predestinazione, e della grazia? Ci sarà

dunque concesso di stringere in poche parole questa discussione; tanto più che non vorremmo eccedere i confini segnati al presente scritto, nè ripetere argumenti già toccati in un altro (1).

La dottrina del peccato originale è in parte storica, e in parte teoretica. E quanto alla prima, niuno ignora il racconto biblico della creazione di Adamo e della sua avventura nell'Eden; lo stato di perfezione intellettuale e morale, che adornava la sua innocenza; l'albero della scienza del bene e del male, e il divieto di assaggiarne i frutti; la seduzione di Eva per opera del serpente, e la disobedienza di Adamo ad instigazione di Eva; il processo che loro muove Dio, e l'interrogatorio, la sentenza, l'esecuzione. Faremmo torto al buon senso dei lettori, ove stessimo a discutere seriamente la realtà storica di questo racconto, il quale ha troppo manifestamente tutti i caratteri d'un drama, o mito, o favola che dir si voglia; onde i teologi stessi riconoscono, che non può nè dee pigliarsi tutto alla lettera, ma che bisogna interpretarlo conforme allo spirito della dottrina cristiana, ammettendo come storici i fatti che non repugnano, e spiegando come poesia le metafore o allegorie che simboleggiano con forme popolari le verità divinamente rivelate. Lasciamo stare adunque la forma, la storia; e passiamo alla sustanza, alla dottrina.

Essa stabilisce, che Dio creò i progenitori del genere umano in istato di giustizia e di santità sovranaturale, per cui la più perfetta armonia regnava nelle loro facultà o funzioni; il senso era subordinato alla ragione, e la ragione a Dio; la mente era adorna di scienza, la volontà di rettitudine, il corpo di immortalità: essi erano felici. Ma avendo trasgredito il precetto di Dio, perdettero miseramente sè

(1) V. *La Religione del secolo XIX*, 2 edizione, volume 2.

stessi e tutta la loro posterità, e tirarono adosso a loro ed a noi tutto quel diluvio di mali, che trasformò la terra di paradiso di delizie in valle di pianto: i dolori e la morte del corpo, l'ignoranza dell'intelletto, la ribellione del senso, il disordine delle passioni, il pervertimento della volontà, onde il peccato di Adamo si trasfuse in tutti i suoi discendenti, e tutti naquero e nasceranno infetti di colpa, corrotti d'anima e di corpo, nemici di Dio, schiavi del demonio, e rei di eterna dannazione, a cui nessuno può sfugire se non mediante la rigenerazione della grazia per il battesimo.

Ora questa dottrina è l'apoteosi dell'ingiustizia. Ingiustizia per rispetto ad Adamo; poichè la pena che Dio gli infligge è iniquissima, siccome quella ch'eccede enormemente la colpa, e riesce un'atroce rappresaglia, una selvaggia vendetta. Ingiustizia poi infinitamente più mostruosa per rispetto ai discendenti di Adamo; poichè vengono puniti — e di qual pena! — per un peccato che non hanno commesso, nè potevano commettere: puniti per il peccato di un altro! Orribile dottrina, che costituisce Dio il carnefice volontario dell'innocenza, e dichiara peccatori, in odio a Dio, in potere di Satana i bambini appena nati, anzi prima ancora di nascere! Ed osano proclamare un Dio, che giudica e condanna a questo modo, come giusto e buono, come la bontà stessa e la stessa giustizia!... Ma non è desso invece il genio del male e il tipo dell'iniquità? Non è la nagazione personificata della legge morale? Non è il rovescio di tutti i principj del giusto e dell'onesto?

Imperocchè, o si considera questo reato originale come una colpa propria dell'uomo fin dalla sua nascita: ed è un assurdo; poichè non si dà colpa senza un atto di libero arbitrio, senza un uso di ragione, senza la coscienza della moralità; e nessuna di tali condizioni può verificarsi nel bambino. O si consi-

dera invece come una pena, in cui egli incorre nella sua stessa generazione: ed è sempre un assurdo; poichè non si dà pena senza demerito, nè demerito senza una colpa; chi dunque non è capace di colpa, non è capace nè pur di demerito, e quindi nè pure di pena; e se una pena gli si imponga, non è atto di giustizia, ma di violenza, di oppressione, di tirannia. Laonde il dogma cristiano della trasmissione o propagazione d'un peccato da Adamo in tutti i suoi discendenti non ha costrutto ragionevole di sorta: non nel senso di colpa, perchè la colpa si commette, e non si trasmette; e colpa trasmessa varrebbe precisamente colpa non-commessa, colpa non-colpa: e non nel senso di pena, perchè la pena tocca a chi fa il male, e non a chi lo patisce; e pena non meritata significherebbe manifestamente una pena inflitta all'innocente, una pena senza verun motivo e contro ogni diritto, una pena insomma che non sarebbe più pena.

Per isfugire alle strette di questi argumenti i maestri in divinità hanno preso diverse vie, ma tutte senza uscita nè scampo possibile, e l'una più strana e ridicola dell'altra. E lo spettacolo di una tal varietà di sistemi apparisce tanto più comico, dacchè sono li stessi teologi che si combattono e si sconfigono a vicenda fra loro; e li uni bandiscono per ortodossa quella dottrina, che li altri scommunicano per ereticale.

1. Alcuni supposero, che le anime aveano peccato in una vita anteriore alla loro unione co'l corpo umano. Ma quest'opinione non giustifica punto il dogma cristiano, anzi lo distrugge; poichè in luogo di assolvere da ogni repugnanza la trasmissione del peccato da Adamo a tutto il genere umano, le assegna una causa ed un origine affatto diversa, e fuori d'ogni relazione con Adamo ed il suo pomo.

2. Altri finsero, che tutte le anime erano contenute a guisa di germe in Adamo, e parteciparono

così al suo peccato. Ma queste anime in germe che cosa sono? Son persone umane, o non lo sono? Se no, dunque non erano capaci di colpa: se sì, dunque non esistevano in Adamo, ma in sè stesse. E poi, se aveano partecipato alla colpa di lui, avrebbero partecipato eziandio alla sua penitenza ed al suo perdono; dunque il peccato originale non sarebbe sopravissuto al suo autore.

3. Tra coloro poi, che più fedeli all'insegnamento della chiesa cristiana ammettono che le anime non preesistevano al corpo, ma vengono create di mano in mano che si forma il corpo a cui devono unirsi, taluni pretendono che il peccato originale non sia altro che il peccato stesso di Adamo, in quanto vien imputato a tutti i suoi discendenti. Perocchè, secondo loro, nel momento della sua elevazione allo stato di giustizia e di santità sovranaturale, Adamo in nome suo e di tutti i suoi posteri fece con Dio questo patto, che avrebbe conservato per sè e per loro un tale stato, se avesse obedito al divin precetto; e così per loro come per sè l'avrebbe perduto, se avesse disobedito; onde la sua trasgressione ricade su tutti e a tutti vien imputata, in virtù del contratto stipulato in nome loro da Adamo con Dio. Ma perchè quest'imputazione fosse giusta e ragionevole, bisognerebbe che a quel patto avessero liberamente prestato tutti il loro consenso. Ora che consenso, che libertà può attribuirsi a chi non esisteva ancora? Il patto, proposto da Dio o da Adamo che fosse, e accettato da entrambi, sarebbe stato iniquo e nullo; poichè Adamo non avea diritto alcuno di vincolare, a loro insaputa, i suoi figli; nè Dio poteva imputare un peccato a chi non l'aveva commesso.

4. Certuni invece sostengono, che siccome il peccato corruppe il corpo dell'uomo, così l'anima, benchè uscita pura dalle mani di Dio, contrae la corrozione all'unirsi co'l corpo, nella guisa medesima che un

liquore puro si guasta in un vaso infetto. Ma il peccato è un'affezione dello spirito, e non del corpo; come potrebbe dunque il corpo communicare allo spirito il peccato? E dato pure che Adamo peccando depravasse la sua natura, e così depravata la trasmettesse a' suoi figli, sarebbe questa per loro una disgrazia, ma non una colpa; un male fisico, ma non un mal morale; li farebbe miseri, ma non rei; li renderebbe degni di pietà, ma non di pena. Perocchè in tutto ciò che spetta alle condizioni della loro natura, pregi e difetti, instinti ed inclinazioni, li uomini non han merito nè demerito alcuno; non son essi che se la facciano tale, ma tale la ricevono insieme con l'esistenza. La moralità risiede nella persona, e non già nella natura: ed incomincia con la coscienza della legge e del dovere, con l'uso della ragione e della libertà. È dunque sempre assurda qualsivoglia ipotesi, che ammetta come ereditario il peccato.

5. Più spicciativo infine è il ripiego, a cui sogliono appigliarsi certi teologi moderni, e massimamente i gesuiti, i quali per troncare ogni difficultà dalla stessa radice hanno inventata la sublime teorica, che riduce il peccato originale ad un bel nulla. Dio, essi dicono, avea per sua pura bontà e grazia elevato Adamo, e con lui ed in lui tutta l'Umanità, ad uno stato di perfezione sovranaturale; ma Adamo perdette un tanto bene e per sè e per i suoi discendenti, giacchè Dio in pena del suo peccato lo privò di tutti i doni gratuiti, onde lo avea ricolmo. Ora questa privazione, sì in Adamo e sì nei posteri, ha ragione di peccato e di pena insieme: di peccato, per la privazione della giustizia e della santità originale; di pena, per la privazione di tutti li altri doni che Dio gli avea aggiunti. Ma fra Adamo e noi v'ha questa differenza, che in Adamo è peccato in doppio senso: come azione, cioè, e come reato che la segue:

in noi è peccato soltanto nel secondo senso, come uno stato abituale che succede al peccato, per cui l'anima viene spogliata della grazia santificante. L'uomo adunque per il peccato non perdette se non ciò che Dio per una liberalità affatto gratuita aveva aggiunto alla sua condizion naturale; il che vuol dire insomma, che egli per il peccato fu ridutto a quella condizione, in cui assolutamente sarebbe stato creato, se Dio gli avesse dato la natura umana, pura e semplice, con le sole doti ch'essa richiede, senza verun altro dono di un ordine superiore. Laonde il peccato originale non è nulla di positivo e di reale, non è che una privazione; e torna ridicola perfin la questione della sua propagazione; giacchè il domandare com'esso si propaghi, è un domandare come si propaghi una privazione, cioè come non si communichi ad altri ciò che non si ha. — Ecco un tratto degno veramente del genio gesuitico: ecco una patente di superlativa imbecillità regalata ai Padri, ai dottori, ai concilj, a tutta la chiesa, la quale ha sempre sudato tanto per istabilire la propagazione del peccato originale da Adamo in tutti li uomini, e l'ha dichiarata tante volte articolo fondamentale della sua fede. Bel dogma, in verità, la propagazione del nulla!.... Ma lasciamo ai teologi, che non hanno smarrito fino a tal punto il senso del cristianesimo, e serbano un po' più di rispetto alle definizioni e alle credenze dell'insegnamento cristiano, la cura di confutare teologicamente questo sistema. Per noi bastano due avvertenze a chiarirlo più ridicolo assai di quella ridicolaggine, ch'esso rinfaccia a tutta la tradizione cristiana.

La prima si è, che se l'uomo nasce dopo il peccato nelle pure condizioni della sua natura, dunque è falso ch'egli nasca nemico di Dio, schiavo del demonio, reo di morte e di dannazione sempiterna; poichè la teologia stessa c'insegna unanimemente e

costantemente, che la pura natura è tutta opera di Dio; onde o l'uomo nasce innocente, o l'autore del peccato è Dio. E la seconda si è, che se il peccato originale consistesse anche nella sola privazione della grazia, come reato succedente all'atto della colpa, non si purgherebbe tuttavia il dogma dall'assurdo, non si assolverebbe Dio dall'ingiustizia; poichè sta sempre che questa privazione, questo reato si imputa a colpa di chi non ha commesso colpa veruna; si fa sindacabile dell'effetto chi non partecipava in alcun modo alla causa; si punisce l'innocenza.

Nè solamente alla legge morale che governa la coscienza dell'uomo, ma eziandio alla legge fisiologica o cosmologica che presiede alla vita dell'universo, repugna profondamente questo dogma cristiano, il quale muove dall'ipotesi d'uno stato primitivo di perfezione per fargli succedere il decadimento e la depravazione. Ora la prima legge della natura tutta si è la legge di progressione, in virtù della quale ogni ente individuo, siccome l'universo nel suo complesso, percorre successivamente, dal più basso grado di essere sino al più alto, tutte le serie di sviluppo che la sua essenza comporta; finchè arriva, per la dissoluzione inevitabile del suo organismo, alla condizione di tutto ciò che è limitato nello spazio, e quindi pur necessariamente nel tempo. La perfezione adunque non è il primo stadio della vita umana, ma l'ultimo; altrimenti l'uomo sarebbe nel mondo un'anomalia inesplicabile, una contradizione vivente alle leggi della natura, un mostro. Quindi l'Umanità non può aver cominciata la sua carriera da una condizione beata e perfetta, che fu l'illusione del cristianesimo non meno che delle altre antiche religioni; onde il famoso motto di Saint-Simon, che l'*età dell'oro, posta da una cieca tradizione nel passato, sta invece dinanzi a noi,* esprime rigorosamente un principio ed un fatto, in cui si riassume uno de' ri-

sultati più certi, più universali della fede e della scienza moderna.

A tali e tante enormità, che porta seco il dogma del peccato originale, comunque voglia interpretarsi, mette degnamente il colmo la dottrina della predestinazione e della grazia, che ne è il corollario e il complemento. Questa dottrina ha dato luogo ad una moltitudine di sistemi, che divisero la cristianità in mille sêtte diverse e nemiche; ma noi toccheremo soltanto di quei due, ove più o meno esplicitamente vanno a risolversi tutti li altri.

Il primo è quello dei credenti più rigidi, i quali professano, che per il peccato originale essendo caduti tutti li uomini in istato di morte eterna, e divenuti una gran massa di perdizione, Dio, in riguardo ai meriti del Cristo redentore, determinò per sua pura e gratuita bontà di eleggerne un piccol numero per giustificarli in terra e glorificarli in cielo, e di abbandonare tutti li altri al loro destino, senza speranza nè possibilità di salute. Quindi agli eletti dà tutte le grazie di cui hanno mestieri a tal uopo: grazie, che pieghino irresistibilmente la loro volontà, e trionfino d'ogni ostacolo interno ed esterno: ai reprobi invece le nega, lasciandogli in balìa del demonio nel mondo presente e nel futuro. — È difficile a concepire, come una dottrina così abominevole abbia potuto nascere ed albergare nel cervello di uomini dotti e pii, su la fede d'una rivelazione celeste. Perocchè dessa fa di Dio un mostro di crudeltà, una caricatura di Satana, un ente che si diverte a creare uomini, per aver il gusto di renderli prima miseri e infelici, e di vederli poi ad ardere eternamente belli e vivi nell'inferno. Al cospetto di questo diabolico Dio non havvi scelerato al mondo, che non potesse levar altèra la fronte, e gridargli su'l viso: — Va, tu sei infinitamente peggiore di me!

L'altro sistema è quello dei credenti più benigni,

ed in generale dei catolici, i quali professano invece:

I. Quanto alla predestinazione,

Che v'ha in Dio da tutta l'eternità un decreto di predestinazione, cioè una volontà eterna, assoluta, ed efficace di dare il regno de' cieli a tutti coloro che in effetto lo conseguono;

Che predestinandoli per pura sua bontà alla gloria, Dio ha loro destinate insieme le grazie con cui infallibilmente ve li conduce;

Che il decreto della predestinazione non impone però alcuna necessità agli eletti di praticare il bene, lasciando loro la libertà necessaria al merito e al demerito;

Che la predestinazione alla grazia è assolutamente gratuita, non ha altra origine che la misericordia di Dio, ed è anteriore alla previsione d'ogni merito di ordine naturale;

Che nè pure la predestinazione alla gloria non è fondata nella previsione dei meriti umani, o acquistati con le sole forze del libero arbitrio;

Che l'ingresso nel regno de' cieli, termine della predestinazione, è bensì una grazia, ma è insieme una mercede, una corona di giustizia, una ricompensa delle buone opere fatte co'l soccorso della grazia;

Che senza una rivelazione espressa nessuno può esser sicuro di appartenere al numero degli eletti;

Che il numero dei predestinati è certo e fisso, nè può venire aumentato o diminuito;

Che il decreto, con cui Dio vuol escludere dall'eterna beatitudine e condannare all'inferno un certo numero d'uomini, non impone loro alcuna necessità di peccare, non li priva d'ogni grazia attuale e sufficiente a condurli alla salute, se non le resistessero per loro malizia; talchè nessuno è riprovato da Dio se non per colpa sua propria;

Che infine il decreto, con cui Dio riprova e condanna all'eterno dolore, suppone in lui per neces-

sità la prescienza dei peccati che il reprobo commetterà: del peccato originale, delle colpe loro attuali, e della impenitenza finale in cui morranno, per rispetto agli infedeli; delle colpe attuali soltanto, e della loro finale impenitenza, per rispetto ai cristiani.

II. E quanto alla grazia,

Che l'uomo, perduta co'l peccato adamitico la giustizia, la santità, l'integrità originale, con tutti i doni sovranaturali di cui Dio l'avea gratuitamente privilegiato, scemate le forze del suo libero arbitrio, acceso nel suo cuore il fomite delle passioni ribelli, non può con le sue naturali facultà desiderare, volere, o far nulla di bene in ordine alla sua salute, ma gli è assolutamente necessaria la grazia di Cristo;

Che essa però gli é necessaria sì per conoscere tutte le verità morali, e sì per adempiere tutta la legge naturale; necessaria per avere il principio salutare della fede e la perseveranza finale;

Che la grazia è affatto gratuita, e viene concessa all'uomo non per alcun suo merito naturale, ma per mera bontà di Dio e in riguardo ai meriti di Cristo;

Che l'uomo può liberamente cooperare alla sua salute acconsentendo alla grazia, con cui Dio lo eccita e lo chiama; e può anche resisterle, se vuole;

Che tuttavia la grazia efficace, che Dio largisce ai suoi eletti, ottiene infallibilmente il suo effetto;

Che Dio, quanto è da sè, vuole salvi non i soli predestinati, ma tutti quanti li uomini; e che per tutti Cristo ha patito ed è morto;

Che infine a tutti, anche ai peccatori ed agl'infedeli, Dio dà la grazia sufficiente, con la quale potrebbero salvarsi, se non le resistessero volontariamente; onde la loro dannazione non possono imputarla ad altri fuorchè a sè stessi.

Or bene, questa benigna interpretazione del truce dogma cristiano basta forse a renderlo credibile ed accettevole agli occhi della ragione? No; chè anzi,

lungi dall'attenuarne le difficultà e le repugnanze, le accresce d'una nuova serie di contradizioni. Imperocchè i temperamenti e le restrizioni in cui l'avvolge, o non toccano che la forma apparente della dottrina; ed allora va sempre a risolversi nel bieco fatalismo dei rigidi predestinaziani: o modificano davvero l'intima sustanza della dottrina; e allora essa distrugge in realtà il dogma che propone a parole.

Infatti, nel primo caso, ciò che riman fermo in mezzo a tutta la faraggine delle distinzioni e divisioni scolastiche si è, che i soli predestinati e sono i pochissimi, si salvano; tutti li altri, che sono incomparabilmente i più, si dannano. I primi si salvano, perchè anteriormente ad ogni loro merito Dio li ha inscritti nel libro della vita, preparando loro gratuitamente tutte le grazie, che hanno un' efficacia sicura ed infallibile per condurli alla salute eterna; i secondi si dannano, perchè Dio non li ha collocati nel numero dei suoi eletti, nè somministra loro che certe grazie, le quali si chiamano sufficienti bensì, ma per antifrasi, giacchè effettivamente non bastano mai a salvare nessuno. Quelli pertanto se ne vanno in paradiso, perchè Dio ve li tira; e questi all'inferno, perchè Dio ve li manda: che è la tesi pura e semplice del sistema predestinaziano.

Le argumentazioni dei teologi per isgravare il loro Dio dall'orribile taccia di una tale e tanta iniquità, sono crudeli e spietate sofisticherie. Dicono, che i predestinati hanno il merito di acconsentire liberamente alla grazia, ed i reprobi invece hanno la colpa di volontariamente resisterle; onde è giusto così il premio che Dio concede agli uni, come il castigo che dà agli altri. — Ma il consenso dei predestinati si deve alla efficacia della grazia, non altrimenti che la resistenza dei reprobi alla mancanza di grazia efficace; poichè se Dio largisse anche a questi i soc-

corsi che dispensa a quelli, sarebbe del pari infallibile il loro consenso; come se ai predestinati non desse che li ajuti di cui largheggia co' reprobi, tornerebbe del pari inevitabile la loro resistenza. Dunque la distinzione prima od originale fra i predestinati ed i reprobi non dipende dalla loro volontà, ma da quella di Dio; e la prima e capital ragione, per cui li uni consentono alla grazia e si salvano, li altri le resistono e si dannano, non è la virtù o il vizio loro, ma è la predestinazione o la riprovazione di Dio, il quale vuol virtuosi quelli per chiamarli al regno de' cieli, e viziosi questi per mandarli a casa del diavolo.

L'addurre poi a scusa di Dio il rispetto ch'egli porta alla libertà degli uomini, è un'atroce ironia; poichè se, salva la libertà dei predestinati, egli può ottenere infallibilmente con la sua grazia efficace il loro consenso, potrebbe ottenerlo parimente, senza recare pur l'ombra d'una violenza alla loro libertà, dai reprobi. Dunque siamo sempre alla medesima conclusione: è Dio che vuole il consenso dei primi, e la resistenza dei secondi; vale a dire, è Dio che salva li uni, e danna il altri, di sua piena volontà, per suo libero e gratuito decreto, cioè a suo capriccio; poichè la sua predilezione verso quelli e la sua aversione da questi non possono avere alcun motivo nei loro meriti, dovendo precedere ogni loro atto. Egli adunque trae a sè parte, e parte da sè rigetta dell'umana famiglia, nell'instante medesimo in cui determina di crearla, quando tutti sono ancor eguali perfettamente dinanzi a lui, quando nessuno ha potuto ancora far nulla di bene o di male, quando tra loro non havvi altre distinzioni, da quelle in fuori che egli stesso vi pone di suo spontaneo volere. Egli tratta l'Umanità come il vasajo la creta, come lo scultore il marmo, come l'artefice una materia qualunque: ne impiega una parte, qual vuole, ad uso nobile, e l'altra

destina ad ignominiosi officj, senza che la cosa formata abbia verun diritto di chiedere al formatore: perchè m'hai fatta così? E se il paragone vi scandalizza e vi stomaca, non so che farci: esso è di S. Paolo. Eccovi pertanto come in questo sistema, che si vanta cristiano per eccellenza, intendasi la giustizia di Dio e la dignità dell'uomo, come si guarentisca la fraternità e l'eguaglianza morale, come si rispetti la libertà e la responsabilità della coscienza!

Una cosa dee stupire chiunque, libero da ogni pregiudizio e passione religiosa, cerchi di penetrare al fondo d'una tale dottrina: ed è come scrittori, che hanno in petto un cuore umano, anzi un cuore pio e devoto, possano illudersi fino al segno di credere, che a tutte quelle enormità ripari la seguente distinzione, di cui sentirebbero orrore e ribrezzo li stessi canibali: — Dio è autore bensì della riprovazione negativa, ma non della riprovazione positiva; in quanto che egli decreta bensì per suo puro e gratuito beneplacito, che ai non predestinati verrà negata la sua grazia efficace, ma non li crea mica per l'inferno: all'inferno non manda nessuno che non l'abbia meritato con le sue colpe. Quindi se si domanda: perchè tra due persone egualmente colpevoli, Dio conceda all'una e ricusi all'altra la grazia efficace a rigenerarla e salvarla? è vero, non si può addurre verun'altra cagione fuorchè il libero volere di Dio, arbitro assoluto de' suoi doni; e conviene ripetere il grido tremendo dell'Apostolo: Oh altezza inarrivabile dei consigli di Dio! Se invece si chiede: perchè questo o quel peccatore, individualmente considerato, non si converte e si danna? bisogna dire che è per colpa sua. — Ma dove s'è mai udito un insulto più scandaloso ai principj più elementari e communi della logica e della morale? Assolvere Dio da ogni iniquità in virtù di questo bello argumento, ch'egli danna i reprobi negativamente, ma non po-

sitivamente; ossia, che interdice loro gratuitamente la grazia, e non la gloria!!... Oh casisti! oh altezza veramente inarrivabile dell'assurdità dei teologanti! Ma la gloria è il fine, e la grazia il mezzo unico e solo per conseguirla: dunque l'escludere uno dalla grazia è escluderlo necessariamente dalla gloria; onde il dire, che Dio nega bensì ai reprobi la grazia, ma non la gloria, è coronare l'iniquità con l'ipocrisia. Per voi adunque un padre, il quale vedendo i suoi figli deboli, infermi, impotenti a correre fino a lui, a rifugiarsi nelle sue braccia, non desse un passo per muovere in loro soccorso, ma se ne stesse tranquillamente alla finestra con le mani in mano a riguardarli, e si contentasse di tenere spalancata la porta della sua casa; avrebbe tutte le ragioni d'imputar loro a delitto di non essersi ricoverati sotto il tetto paterno, farebbe benissimo a diseredarli, a punirli, ad arderli vivi; e sarebbe pienamente giustificato, quanto a sè, co'l dire: la porta era aperta; se non sono venuti, peggio per loro? E qual cuore, che non sia di belva, potrebbe non inorridire d'un mostro siffatto di padre? E voi, che attribuite al vostro Dio un contegno ancora più squisitamente crudéle, più raffinatamente ipocrita verso delle sue creature, voi potete nutrire per lui sentimenti di adorazione, di riconoscenza, di amore? Voi pretendete d'indurci anche noi ad adorare, benedire, ed amare un essere siffatto, che per la gratuità della sua ferocia, per la moltitudine delle sue vittime, per la durata e la gravità delle loro pene, supera tutto ciò che di bestiale s'è mai veduto nella storia, o imaginato nella poesia? Oh! tenetelo per voi cotesto Dio, il quale non conosce altra legge che il suo capriccio, nè altra giustizia che il suo odio contro dell'innocenza; il quale non sa manifestare altrimenti la sua sapienza e la sua gloria, che gettando in un rogo immenso ed inestinguibile, a millioni e millioni, per tutti i secoli de'

secoli, i suoi così detti figliuoli, e godendo del loro dolore, ridendo del loro pianto, beandosi ne' loro spasimi di un'agonia infinita! Esso è veramente il Dio della santa Inquisizione; e degni suoi rappresentanti eran davvero quelle jene incappucciate, che per ossequio a lui aveano inventata l'arte d'occidere li uomini a membro a membro, di straziarne il cuore a fibra a fibra, per aver il merito di dar loro cento volte la morte. Noi ameremo come buono e giusto il vostro Dio, quando potremo venerare come ministri della bontà e della giustizia i vostri inquisitori.

Nel secondo caso poi, se cioè s'intacca la sustanza medesima della dottrina, se si ammette che la predestinazione non è causa, ma effetto dei meriti dell'uomo; che la grazia non è un privilegio gratuito che Dio fa a' suoi eletti, ma un ajuto ch'egli porge egualmente a tutti i mortali; e che l'efficacia o l'inefficacia di questa grazia dipende, non già dal diverso grado di virtù con cui Dio l'accompagna, ma dal consenso o dalla resistenza dell'uomo: allora tutto il dogma cristiano è distrutto; e se rimangono ancora i vocaboli, i concetti però non esistono più. Quella grazia commune a tutti, eguale per tutti, non si distingue più da una dote o facultà naturale qualsiasi. L'uomo è l'artefice libero del suo destino; e il destino a cui va incontro, è premio o pena dell'uso o dell'abuso ch'egli ha fatto dei talenti, che avea sortiti dalla sua natura: uso od abuso, di cui egli è pienamente sindacabile, perchè dipende affatto dalla sua volontà, senza che c'entri per nulla Dio co' suoi decreti d'elezione o di riprovazione, co' suoi regali di grazia efficace o sufficiente. Qui sono salvi tutti i diritti della coscienza, della libertà, della giustizia; ma dov'è più il dogma della predestinazione e della grazia? E tolto via questo dogma, il cristianesimo dov'è? Strana religione, in verità, le cui dottrine non possono rendersi ragionevoli se non a patto di farle anticristiane;

dacchè non possono rimanere cristiane se non a patto di essere assurde!

Resta ora che indaghiamo l'origine d'una credenza così favolosa, benchè così generale, dello stato paradisiaco dell'uomo primitivo e della sua caduta. Nè per ciò fa mestieri d'andare in cerca di vie nuove; ma basta seguitar quella che già il moderno razionalismo ha luminosamente tracciata nelle opere de' suoi interpreti più valenti, come, per tacere di tanti altri men noti fra noi, Lamennais (1) e Pietro Leroux (2).

La fonte di questo mito o simbolo cristiano, dicono essi, non è diversa da quella di tutti li altri errori che hanno lasciato profondi vestigj nel mondo, perchè s'erano fortemente impossessati dello spirito umano. Essa risiede in ciò che l'uomo ha di più grande, nel sentimento religioso, nella facultà dell'infinito. Con essa egli assurge a contemplare nella sua unità il Vero, il Bene, il Bello; a comporne un Ideale, che per lui è l'Assoluto; a concepire quindi ogni cosa come emanata da quel prototipo universale, come un'imagine della sua infinità, ed una copia della sua perfezione. Cosa impossibile e contradittoria; poichè se la copia fosse infinitamente perfetta come il suo tipo, sarebbe dessa il tipo medesimo indivisibilmente uno. Acciocchè la potesse esistere fuori di lui, bisognava che essendo limitata, finita in atto, il suo tipo fosse semplicemente il termine oggettivo, a cui la dovesse avvicinarsi perpetuamente, con uno sviluppo continuo, senza poterlo raggiungere mai. Ora, toccati assai più vivamente dalla limitazione essenziale, che ravvisano dovunque nella creazione, di quel che da tutto quanto essa contiene di realtà o di bene, li uomini l'appellarono *male;* e il male fu per loro

(1) Esquisse d'une philosophie.

(2) De l'Humanité.

non ciò che è, ma ciò che non è, il limite, la finità, insomma la condizione d'ogni esistenza fenomenica. Quindi si specchiarono nel loro modello ideale, che aveano personificato in Dio; contemplarono in lui perchè la sentivano in sè, la perfezione esemplare dell'Umanità; ne inferirono, che l'uomo doveva essere stato effigiato su quel tipo, cioè creato perfetto; e non trovando a gran pezza quella perfezione su la terra, si persuasero agevolmente che l'uomo era decaduto.

Pieni, d'altra parte, del sentimento d'un bene infinito, ed usi a connettere nel loro pensiero il godimento di questo bene con lo stato di perfezione che si figuravano originario o primitivo; e vedendosi privi del possesso d'un tanto bene, a cui irresistibilmente anelavano, e suggetti alle dure conseguenze del loro presente stato di imperfezione e di miseria: essi presero in fastidio i beni stessi compatibili con questo stato, rivolsero lo sguardo da ciò hanno di positivo per fermarlo su la loro limitazione; ed associando questa veduta delle cose con l'idea del decadimento, il loro spirito fu preso dalla prodigiosa credenza, che la vita terrestre era il castigo d'una colpa anteriore, d'un delitto originario: il che li condusse ad un'altra credenza, che il dolore direttamente voluto ed inflitto dal giudice supremo era un carattere del presente ordine di cose; e per rispetto a Dio, offeso dalla disobedienza dell'uomo, era una soddisfazione dovuta alla sua giustizia; e per rispetto all'uomo, un'espiazione fatale di quell'offesa. Si venne quindi a supporre, che lo stato primitivo dell'uomo, qual era uscito dalle mani del suo fattore, era l'innocenza e la felicità.

Ma l'innocenza prima è la condizione dell'infanzia; e consiste nelle tenebre native della coscienza e della ragione, nell'ignoranza del bene e del male, avanti che l'intelletto abbia destato sviluppandosi il senso

morale. Con esso nasce ad un tempo *la scienza del bene e del male,* che forma la vera grandezza dell'uomo, lo separa dal bruto, lo educa mediante una libera obedienza alle leggi che devono governarlo; l'inalza a quella sublime altezza di dominio sopra sè medesimo, che dicesi virtù; ed ogni giorno egli progredisce in cotesta scienza; ed è questo il progresso più prezioso, più grandioso, a cui cooperano ed in cui finalmente si riassumono tutti quanti i progressi dell'Umanità. Ma all'instante medesimo che *i suoi occhi si aprono,* l'uomo divien capace di fallire abusando del suo libero arbitrio. Così, in un senso verissimo, la scienza del bene e del male, presa non già in ciascun atto particolare, ma nella totalità de' suoi atti successivi, ha resa inevitabile la caduta dell'uomo, cioè la violazione delle sue leggi che costituisce il peccato. E tuttavia, in un altro senso egualmente giustissimo, la scienza stessa del bene e del male affranca l'uomo dalla fatalità, che prima lo incatenava; gli apre l'ingresso dell'ordine superiore al puro organismo, del mondo dell'intelligenza e della libertà, e lo rende *simile a Dio,* poichè oggimai può conoscere sè e lui.

Nè fu questa, per fermo, una caduta; nè un motivo di punizione. La morte stessa, che nella leggenda mosaica apparisce come un effetto della colpa ed un castigo di Dio, non è che un seguito del progresso umano, in quanto che assume con lo sviluppo della coscienza morale un carattere nuovo. L'animale, il bambino finisce, e non muore: egli non sa di morire. Ma lo sa ben l'uomo; onde la morte può dirsi un frutto amaro della scienza, che non tardò per altro a convertirsi nel più dolce e soave; poichè l'uomo, appena che fu iniziato al terribile mistero della morte, levossi alla speranza e alla fede della risurrezione; distinse dall'organismo, che è destinato a scompaginarsi e perire, l'essere incorrottibile, in-

distruttibile, che pensa ed ama; e riguardò ancora la morte come un progresso.

La caduta adunque non è altro che la creazione; è per ogni ente l'attuazione nello spazio e nel tempo del suo tipo ideale, che trasportato dalle regioni infinite del pensiero e del possibile nel campo dell'esistenza e della realtà fenomenale, riesce necessariamente limitato, necessariamente sottomesso a tutte le conseguenze di quella limitazione reale e fisica, che sola rende possibile la sua effettuazione. La qual differenza tra l'essere ideale e l'essere reale, mediante un limite che lo circoscrive e lo individua, costituisce per ciascun ente l'unica decadenza, che abbia potuto originariamente soffrire: decadenza di nome, e non di fatto; poichè lungi dall'allontanare l'Umanità dal suo tipo di perfezione, è invece il primo passo che le toccava di fare per tradurlo in atto; è il primo grado di quella progressione indefinita, ch'essa dee percorrere senza posa nè fine verso il suo perfezionamento. Ora ogni progressione o sviluppo implica il passaggio da uno stato inferiore ad uno stato superiore, secondo un ordine regolare, determinato da leggi costanti. E l'osserviamo in effetto nell'uomo. Che cos'è egli da principio? Un punto vivente, un atomo liquido, che a poco a poco si dilata, si coagula, si organizza; un germe, la cui evoluzione produce quella forma sì complessa, sì ammirabile per la varietà de' suoi elementi e delle loro funzioni, che appellasi corpo umano. E le sue facultà non si svolgono anch'esse giusta una graduazione analoga, dall'oscura coscienza di sè, dalla sensazione ottusa e sorda, fino all'intiera apertura dell'intelletto che abbraccia l'universo, penetra nelle sue profondità, risale a'suoi principj, e contempla il Vero, il Bene, il Bello in sè stesso? Ma la legge, con cui si compie questa evoluzione dell'uomo individuo, dovette egualmente presiedere all'evoluzione

dell'Umanità; e noi ne riconosciamo l'azione regolare e costante nel periodo che comprende l'età storiche, ed incomincia con esse. Il genere umano ebbe, come ciascun uomo, la sua infanzia; e ci fu quindi un tempo, in cui il senso morale non era ancor nato, o presentava appena qualche leggiero e vago annunzio del suo futuro sviluppo. Fu quella l'età dell'innocenza primitiva, il cui termine necessario era segnato dal progresso medesimo, in ciò che fa la grandezza della nostra natura; progresso, che implicando con la cognizione e la libertà il potere di violar le leggi dell'ordine, lungi d'essere un male era anzi un bene, ed un bene immenso. E chi oserebbe negarlo? Chi oserebbe dire, che il bambino privo di ragione è superiore all'uomo? Chi non compiangerebbe invece colui, che un vizio organico, un isolamento fortuito condannassero ad invecchiare in una perpetua infanzia? O chi mai bramerebbe per tutti la sorte che deplorerebbe in qualcuno?

Tal è pertanto l'origine del mal morale, condizione inevitabile della natura d'un ente libero insieme ed imperfetto, attributo essenziale della sua ragione, principio fondamentale della sua dignità. L'uomo suggetto da prima alle leggi dell'organismo, e vivente come l'animale sotto la loro dipendenza quasi esclusiva, di mano in mano che si esplica la sua attività razionale apprende a resistere ad esse per obedire ad altre leggi superiori. Ma non può mai sciogliersi intieramente dalle prime; e quando si lascia trascinare da queste a trasgredir quelle, ei fa il male, pecca, cioè rompe l'ordine della natura. Tuttavia egli non può discendere a questo stato di deterioramento, senz'aver la coscienza del disordine che ha prodotto in sè stesso: indi il dolore morale. E siccome, ad onta di una tale degradazione, egli non ha perduto nè l'idea nè il sentimento dell'infinito; e per un instinto della sua natura egli continua ad anelare in-

vincibilmente ad un bene misterioso, senza confini, che pur non giunge mai ad afferrare; così ei s'affanna a rintracciarlo nelle infime regioni, dove lo spinge l'impulso organico; e domandando al corpo ciò che il corpo non gli può dare, viola anche le sue leggi, e lo tormenta invano, lo logora, lo sfinisce: indi il dolore fisico, e orrori di malatie, e angosce di morte.

Il dolore fisico e morale, che si genera dal disordine della volontà, tende a ricondurre l'uomo nell'ordine; poichè sollecita senza posa l'essere individualmente caduto a rialzarsi. In ciò consiste la dura lezione della sventura, l'amaro insegnamento della colpa. Tolti i dolorosi effetti dell'abuso della libertà, l'individuo caduto una volta precipiterebbe sempre. Son dessi un appoggio per la sua debolezza, la luce che lo guida, lo stimolo che l'ajuta a risalire, il mezzo per cui tutti rientrano tosto o tardi nell'unità vitale, da cui li aveano separati le loro voglie perverse, le loro inclinazioni cieche e bestiali. Questi sussidj a risurgere o a migliorare, che l'uomo trova nella propria natura, parte fatali, perchè dipendenti dall'indole, dal temperamento, e da tante condizioni di tempo, di luogo, di persona; e parte volontarj, perchè dipendenti dalla libera cooperazione delle proprie forze, fornirono ai teologi la materia da costruirne tutta la loro teorica della grazia. Perocchè avvezzi a ripetere immediatamente dalla volontà di Dio le cause di tutti i fenomeni dell'universo, attribuirono pure l'elemento fatale all'arbitrio di Dio, e in lui collocarono il principio di tutti i soccorsi morali, che l'uomo attinge dalla sua costituzione sensitiva e intellettiva, quasi medicine naturali dello spirito e del cuore; e nell'elemento volontario riconobbero l'azione cooperativa dell'uomo, più o meno libero, secondo i varj sistemi che professavano intorno alla natura dell'umana volontà. E chiama-

rono infatti medicinale la grazia redentrice del peccatore, e in luogo di cercare nelle cause naturali, esterne ed interne, fisiche e morali, la ragione della varietà che si osserva nella vita degl'individui e dei pópoli, ad alcuni de' quali riesce più facile, più rapida la redenzione, cioè lo svolgimento progressivo delle loro facultà, ad altri più laboriosa, più lenta; andarono a ripescarle, al loro solito, nei decreti di Dio, e imputarono alla sua predilezione il bene degli uni, alla sua aversione il male degli altri, e riguardarono questi come reprobi, quelli come predestinati. Onde li stessi errori, le stesse superstizioni, che regnavano nell'ordine della vita fisica dell'uomo si riprodussero nell'ordine della sua vita morale; e come s'attribuiva la sanità ad un favore del cielo, e la malatia ad un castigo; così fecesi della bontà un dono gratuito di Dio, e della malvagità un'arcana punizione. Ma le scienze mediche hanno poi mostrato, che pregiudizio funesto si celasse in quella credenza; ed hanno assegnate, parte alla legge di natura e parte all'efficacia della volontà, le cause dei fenomeni patologici, che prima si ascrivevano al capriccio di Dio: e le scienze filosofiche hanno ormai messo parimente in piena luce, che pregiudizio assurdo si nascondesse in quel dogma; ed hanno riposte, parte nelle condizioni fisiologiche e parte nel libero arbitrio, le cause della differenza tra i buoni e i tristi, che prima si riferivano al beneplacito di Dio. Così l'azione diretta ed immediata di Dio venne eliminata non solo dall'ordine della vita fisica, ma eziandio da quello della vita morale; i principj della ragione e della giustizia trionfarono del fatalismo e del misticismo, Dio cessò di essere il carnefice dell'Umanità; la natura ebbe i suoi diritti, ebbe i suoi la libertà; fu restituito all' uomo il dominio de'suoi atti, reso sindacabile di tutto e solo quel bene e quel male, in cui può aver luogo il merito e il demerito, cioè la libertà.

CAPITOLO XVII

Giudizio finale, inferno, e paradiso.

A compiere la critica delle dottrine fondamentali del cristianesimo non ci resta più che ad esaminare, com'esso concepisca e determini lo stato ultimo dell'universo, e particolarmente dell'uomo. Questa parte è la degna corona della teologia: un sistema incominciato nell'assurdo non potea meglio finire che nel ridicolo. Ed ora cadiamo veramente dalla teologia nella comedia: tanto sono puerili e pazze le cose, che i maestri in divinità hanno sognato per la manìa di tutto sapere, tutto definire, anche il futuro, anche l'impossibile. Noi non possiamo darne che un saggio; ma chi fosse bramoso di conoscere più ampiamente questa curiosa materia, legga i teologi che ne han fatto espressi trattati, e vedrà a qual grado d'aberrazione mentale siano giunti costoro, che parlano sempre in nome d'un loro Dio infallibile, e compongono una loro chiesa che si spaccia ammaestrata e governata dallo Spirito Santo (1).

Essi adunque, non paghi d'avere in termini generali decretata l'immortalità dell'anima umana, vollero andar più oltre, fino a descrivere in qual modo finirà il mondo, e qual vita menerà l'uomo nell'eternità di gloria o di supplizio che lo attende.

E primieramente han fissato i segni, che devono

(1) Tutte le dottrine ed opinioni, di cui faremo menzione in questo capitolo, sono ricavate puntualmente da uno scrittore, che in fatto d'ortodossia non è punto sospetto: Alfonso de' Liguori. Ei le ha raccolte e discusse, a suo modo, con singolare diligenza nelle *Dissertazioni teologiche morali appartenenti alla vita eterna;* dove ognuno, che n'abbia vaghezza, può vedere come siffatte ridicolaggini sieno l'insegnamento commune dei Padri e teologi della chiesa.

precedere ed annunziare il cataclisma finale dell'universo; e li hanno distinti in due categorie: remoti e prossimi.

Segni remoti:

1. La predicazione dell'Evangelio in tutte le parti della terra;

2. L'apostasia universale dei cristiani dalla fede e dall'obedienza al papa. — Come sarà dunque fruttuosa ed efficace quella predicazione!

3. La caduta dell'Impero Romano. — Ecco un segno remoto davvero!... E se tutti li altri hanno ad essere segni esatti e precisi come questo, affè che il mondo può continuare a girar tranquillamente ed a suo grand'agio, nè per lunga serie di secoli avrà ancor bisogno di infermieri o di preti che lo ajutino a morire.

4. La venuta dell'Anticristo;

5. E il ritorno di Enoc e d'Elia (i quali, com'è noto, erano stati rapiti dalla terra ancor viventi e trasportati a vivere non si sa precisamente in qual canto del cielo). Essi dovranno evangelizzare i popoli per lo spazio di giorni 1260 (dico, mille duecento e sessanta), e specialmente li ebrei, molti de' quali si convertiranno. Ma la missione dei due apostoli avrà un esito per loro infelicissimo e miserando; poichè venuti alle mani con l'Anticristo, rimarranno vinti e trucidati, e i loro corpi giaceranno per tre giorni e mezzo (vedete puntualità! perfino le frazioni!...) insepolti nella piazza di Gerusalemme. Indi risurgeranno; una gran voce li richiamerà al cielo, ed una gran nuvola come un padiglione celeste li avvolgerà, e come una vaporiera aerostatica li porterà su, su, fin entro il portone del firmamento. Poi un gran terremoto, che manderà a terra la decima parte (notate sempre che rigore di precisione aritmetica!) della città, e sterminerà sette mille uomini, non uno di più o di meno. . . . . .

Ed a proposito dell'Anticristo, convien sapere che i teologi ne hanno già scritta anticipatamente la più minuta biografia. Alcuni han detto, ch'egli nascerà dal matrimonio di una vergine co'l diavolo; ma li altri, pieni d'orrore all'idea che la sua nascita possa mai essere miracolosa poco meno che quella di Cristo medesimo, assicurano invece che sarà generato da una donna disonesta e fuori di matrimonio: sarà un bastardo vulgare. I suoi genitori saranno giudei, e propriamente della tribù di Dan; la patria, Babilonia. Sin da bambino avrà tutti i vizj, e sarà posseduto da un demonio, il quale, senza nuocere alla libertà precoce del suo arbitrio personale, lo riempirà d'ogni malizia; insomma ne formerà un bel diavolino. Nella stessa Babilonia verrà nutrito ed allevato, ma di nascosto, per celare al mondo i suoi natali. Uscito appena d'infanzia, abbandonerà i parenti; e stretto un patto d'alleanza offensiva e difensiva co'l demonio, comincierà a spargere i primi semi della sua peste in Corozain e Betsaida, per fare la parodia di Cristo. Dotato di un ingegno prodigioso, possederà tutti i segreti della scienza, tutte le arti della parola; e riuscirà ad ingannare le genti, e massime li ebrei, a cui darà ad intendere d'esser lui il Messia tanto aspettato. Di più, si applicherà con ogni studio alla magia sotto la direzione del demonio; e degno discepolo di tal maestro, riuscirà il più solenne incantatore che siasi mai veduto al mondo. Da principio si fingerà un santo per guadagnarsi l'amore e la venerazione di tutti; ma poi darà sfogo a' suoi vizj: a forza d'ambizione e d'intrigo acquisterà il regno; con frodi e rapine impinguerà il suo erario, assolderà eserciti, spoglierà li altri principi, e li renderà suoi vassalli. Se prima affettava castità, darassi poi in balia a tutte le più sozze e bestiali lascivie; e quell'ossequio, che prima dimostrava a Dio e alla sua legge, lo convertirà nella più scandalosa e svergo-

gnata empietà, fino al segno di erigere nei tempj la sua propria statua, per ricevere le adorazioni dell'Umanità in luogo di Dio. Co' suoi incantesimi opererà falsi miracoli; si fingerà morto per mostrarsi poscia risurto; e con l'ajuto d'un compare che gli terrà mano, farà parlare le statue, farà tali e tanti prodigj da sedurre, se fosse possibile, anche il picciol numero degli eletti. Le prove del suo zelo e del suo furore mireranno principalmente a combattere Gesù Cristo, a persuadere ch'egli non era il Messia, nè il Verbo, nè il Redentore; e che tutta la sua religione fu un'impostura. Di più imporrà ad ognuno di portare in mano o su la fronte un suo carattere, senza di cui nessuno potrà vendere o comprare. Dopo conquistati i regni dell'Egitto, della Libia, e dell'Etiopia, sottometterà al suo impero sette altri re che diverranno suoi confederati, ed egli così monarca della terra. La sede del suo regno chi la pone a Roma, ma non è chiaro: chi nel tempio di Gerusalemme, ma c'è un inconveniente, ch'esso da gran tempo è distrutto: chi più saviamente in Babilonia da prima, e poscia in Gerusalemme. Allora egli romperà una guerra a morte contro la chiesa, tenterà ogni via per far prevaricare i fedeli, per indurli ad adorare lui stesso o le sue imagini; e si varrà della cooperazione sagacissima di quel suo compare, falso profeta anch'egli, e tanto più pericoloso ed empio, dacchè sarà stato chierico, frate, o vescovo. La persecuzione durerà mille duecento novanta giorni; ma alla fine, quando si verrà alla battaglia finale tra li eserciti dell'Anticristo e quelli della chiesa, toccherà ai primi la sconfitta, ai secondi il trionfo; perocchè torrenti di fuoco pioveran dal cielo su i seguaci dell'Anticristo per divorarli; ed egli stesso disperato correrà a nascondersi in qualche caverna del monte Oliveto, dove finalmente lo raggiungerà l'arcangelo Michele, il quale prima l'ammazzerà con un fulmine,

e poi lo getterà ad arrostire perpetuamente nelle fiamme dell'inferno.

Morto l'Anticristo, la chiesa godrà un poco di pace, ma sarà breve; poichè il mondo toccherà al suo termine estremo. Ed eccone i segni prossimi:

Alcuni santi dottori li han ridutti a quindici, sì che corrispondano, uno per uno, agli ultimi quindici giorni del mondo. E ne han fatta la classificazione seguente:

1.° giorno — Tutti i mari si alzeranno quindici cubiti sopra i monti;

2.° — Tutte le aque si concentreranno in fondo del mare, talchè a mala pena si potran vedere;

3.° — Indi ritorneranno nel loro antico letto;

4.° — Tutti li animali aquatici si uniranno insieme, e leveranno le teste sopra delle onde, mugghiando vicendevolmente come se contendessero fra loro;

5.° — Tutti li uccelli si raduneranno nei campi a piangere, senza voler più nè mangiare nè bere;

6.° — Surgeranno fiumi di fuoco contro il cielo, divampando dall'uno all'altro polo;

7.° — Tutte le stelle erranti e fisse spargeranno chiome infocate a guisa di comete;

8.° — Un gran terremoto abbatterà tutti li animali;

9.° — Tutte le piante suderanno una rugiada sanguigna;

10.° — Tutte le pietre grandi e picco'e si divideranno in quattro parti, e l'una romperà l'altra;

11.° — Tutti i monti, i colli, e li edifizj andranno in polvere;

12.° — Tutti li animali accorreranno affamati e ruggenti dalle selve e dalle montagne ai campi;

13.° — Tutti i sepolcri, dall'aurora fino alla sera, staranno aperti alla risurrezione dei morti;

14.° — Tutti li uomini usciranno fuori dalle loro abitazioni, senza parlare, senza intendere nè discernere nulla;

15.° — Tutti infine morranno, per risurgere tosto con li altri già prima defunti.

Non tutti questi segni vengono ammessi da tutti per egualmente veri; e parecchi dottori, più discreti, ne han fatta la cerna, e stabilito per certi e sicuri principalmente i seguenti:

Alterazione del sole e della luna: quello diverrà tenebroso, e questa sanguigna;

Oscuramento delle stelle: la loro scomparsa scombujerà tutto il cielo;

Purificazione di tutti li elementi per via d'un fuoco assai più intenso e potente del nostro: esso dee purgare tutti i luoghi ed oggetti infettati dalle colpe degli uomini, ed occidere coloro che saranno ancor vivi, i rei con dolore, i buoni senza; dee distruggere tutti li enti naturali ed artificiali, tutti li animali e le piante, tutti i metalli e le pietre.

Allora la voce d'una tromba chiamerà tutti i morti a risurgere ed a comparire al giudizio. Ma che razza di strumento sarà mai quel trombone, capace di intronare della sua voce tutta la terra, e di farsi udire perfino dai morti? Sarà la voce stessa di Gesù Cristo, il quale, siccome Dio, ha certamente un apparato vocale sufficientissimo a scuotere tutta la nostra atmosfera, e spingere da un polo all'altro le sue onde sonore, con tale e tanta potenza da penetrare anche parecchi metri sotto terra e sott'aqua, e risonare benissimo agli orecchi dei morti. — Ma i morti non hanno orecchi, direte voi. — Che monta? vi rispondono i teologi. E non sapete che la tromba, cioè la Voce di Cristo non ha punto bisogno del nostro organo acustico per essere sentita? E che le cose inanimate, insensibili, inorganiche, le ossa, le pietre, le terre, l'ascoltano e l'obediscono con maggior prontezza e puntualità, che non li orecchiuti ragionatori?

Alla tromba divina farà eco subitamente la tromba

angelica di Michele per tradurre in suoni meglio articolati il grido della risurrezione. Indi s'andranno a riunire insieme le ceneri dei cadaveri, e ricomporranno i corpi con tutti i membri e li organi che aveano prima. Preparate così le loro case antiche, ciascun'anima ritornerà ad albergare nella sua propria, ed a farsi uomo come prima.

L'epoca precisa di questa risurrezione è occulta, benchè molti teologi antichi e taluni anche de' moderni abbian preteso di fissarla. Quanto al luogo dove s'effettuerà, vogliono alcuni che le ceneri di tutti li uomini sian raccolte dagli angeli, e portate nella valle di Giosafat; e che ivi risurgeranno tutti insieme. È però più probabile assai la dottrina di quelli altri, che assegnano per teatro a siffatto spettacolo il luogo stesso dove poseranno le ceneri di ciascuno. — E se fossero divise e disperse? — Avrà la preferenza il luogo, che ne contiene maggiore porzione.

L'anima dunque nella risurrezione ripiglierà lo stesso corpo, con cui prima visse, con la stessa carne, pelle, ossa, nervi, ecc. Ma una grave difficultà nasce dal fatto degli antropofagi, di coloro, cioè, che si nutrono di carne umana. Perocchè a qual corpo torneranno le membra, che servirono all'orribile pasto: a quello del divorato o a quello del divoratore? Se al primo resterà monco il secondo; e viceversa. — Ecco la soluzione del gran problema: le carni dell'uomo fatte cibo ritorneranno a colui che fu divorato; e perchè non resti imperfetto il divoratore, gli verran surrogate con altre carni sue proprie, generate con altri cibi. Così tutto è aggiustato, non è vero?

E non solamente risurgerà ognuno nell'identità della persona, ma eziandio nell'integrità della natura, vale a dire, che i grassi dimagreranno un pochino, ed i macilenti ingrasseranno un pochetto; le stature

alte si raccorceranno alquanto, e le basse invece si allungheranno; i ciechi riavranno la vista, i sordi l'udito, i muti la loquela, i gobbi, li storpi, i zoppi, ecc. l'integrità e l'uso di tutte le loro membra.

Objezione; ma certi organi od apparati saranno inutili, poichè cesseranno le funzioni a cui erano destinati. A che serviranno, per es. il ventricolo e l'intestini, poichè non s'avrà più da mangiare nè da bere? — Risposta: serviranno tuttavia alla perfezione del corpo; dunque non si potranno dire superflui.

Altra objezione: e i capelli e le unghie risurgeranno ancora? — Risposta: sì, signori; perchè quantunque nella vita di là sieno inutili, spettano però alla perfezione del corpo umano secondo la sua natura. Onde si può già stabilire perfin la misura della lunghezza, con cui rinasceranno; giacchè non dovranno peccare nè per eccesso, nè per difetto, serbando quella giusta ed elegante proporzione, di cui avrà recato il modello l'ultimo figurino di Parigi.

Inoltre risurgeranno tutti nel vigore dell'età perfetta, cioè di trentatrè anni; e così finirà una volta ogni distinzione di giovani e vecchi, di piccoli e grandi: sarà quello il regno veramente dell'ugualianza assoluta. Ma quest' ugualianza estenderassi anche al sesso? Non mancarono dottori che dissero di sì, insegnando che le donne nella risurrezione muterebbero sesso, e diventerebbero maschi; più commune però è la dottrina di coloro, i quali ammettono che anche nei risurti durerà la differenza dei sessi, e che le donne seguiteranno a comporre il genere feminile, e li uomini il maschile. Negli uni e nelle altre tuttavia dee succedere una mutazione importante; giacchè siccome allora non avrà più da nascere nessuno, e nessuno avrà più bisogno di alimenti per vivere; così cesseranno in tutti le funzioni di nutrizione e di riproduzione; e quindi o spariranno affatto o resteranno *tamquam non essent* li organi,

che prima servivano a nutrire il corpo ed a propagare la specie.

A questi preliminari terrà dietro il giudizio universale. Del tempo in cui si farà, non havvi che conghietture incerte, tra le quali non è la meno improbabile quella, che ne fissa la data ad una domenica di marzo dell'anno 8000 dalla creazione, e 4000 dalla venuta di Cristo. Ma del luogo siam meglio informati, poichè è commune avviso dei dottori, che il giudizio finale terrassi nella valle di Giosafat, la quale giace fra le mura di Gerusalemme e il monte Oliveto. Ivi Gesù Cristo, stando in alto, erigerà il suo tribunale in modo che tutti possano vederlo. E siccome tanti millioni di millioni d'uomini mal potrebbero adagiarsi in quel novello foro, ecco un ripiego eccellente: li uscieri, che saranno li angeli, divideranno li uomini in due schiere: la prima, degli eletti, avrà il suo posto in aria alla destra del giudice, e la seconda, dei reprobi, rimarrà alla sinistra giù nella valle e nei luoghi circostanti.

Indi comparirà in cielo la croce con tutti li altri strumenti della passione di Cristo, flagelli, chiodi, spine, e lancia. Ma tutti questi arnesi saranno realmente e materialmente li stessi, che vennero adoperati nel supplizio di Cristo; o non saranno invece che i loro segni, formati da qualche nuvola o dall'aria stessa? Vi son buone ragioni e buone autorità per l'una e per l'altra opinione: tenete qual meglio vi piace.

Dietro alla croce verrà Gesù Cristo, in forma umana, ma gloriosa, seduto sopra un trono di nuvole, e risplendente assai più che il sole. Taluni credono che quelle nuvole saranno apparenti, non già reali; perchè nell'incendio finale del mondo saran consumati tutti i vapori; onde non rimarrà più la materia da formarle. Altri però saviamente rispondono, che quelle saranno vere nuvole, perchè formate di

vapori che li angeli avran sottratti all'incendio universale, e tenuti in serbo a tal uopo.

Faranno da assessori a Cristo li apostoli, e tutti i loro seguaci nella professione di povertà volontaria, i martiri, le vergini, e tutti i religiosi, prelati, vescovi, dottori, che avranno esercitate le virtù del loro stato in grado perfetto. Anche li stalli di costoro saran formati di nuvole risplendenti; ma per rispetto alla gerarchia, le nuvole dei loro seggi non saran vere e reali come quelle del trono di Cristo; saranno soltanto apparenti, e quasi altretanti miraggi. E l'officio di tali assessori sarà, non solo di approvare la sentenza del giudice, ma di significarla agli altri con qualche atto particolare.

Tutto il giudizio poi, esame, accuse, testimonj, prove, si farà in un attimo; perchè, senza bisogno di atti esterni e sensibili, ognuno lo compirà spiritualmente, in silenzio, nella propria coscienza. Quindi non resterà più che ad udire le sentenze del giudice. Le quali saranno di due classi: generali e particolari. Le generali saranno tre: la prima per li eletti, che li chiamerà al regno de'cieli: la seconda pe' reprobi, che li manderà al baratro dell'inferno; e la terza per i bambini morti senza battesimo e i mentecatti, che li escluderà dal paradiso, ma è incerto ancora dove li confinerà: e queste sentenze verran proferite da Gesù Cristo a voce, ed in una lingua che sarà intesa da tutti. Le particolari poi saranno innumerabili, perchè dovran fissare per ciascheduno il grado di gloria o di pena speciale, che avrà meritato: e queste sentenze non verranno espresse a parole, ma intimate in ispirito; altrimenti è chiaro che la seduta andrebbe in lungo un po' troppo.

Alla sentenza succederà tosto l'esecuzione. Li eletti se ne voleranno in cielo insieme con Cristo e li angeli a godere l'eterna beatitudine, ed i reprobi sprofonderanno in un abisso di fiamme insieme co' de-

monj. E poi, che sarà del mondo? Alcuni dottori insegnavano, ch'esso verrà consumato dal fuoco; ma i più sostengono a buon diritto, che sarà invece rinovato in miglior forma. Tutti i corpi celesti e terrestri acquisteranno il massimo grado di bellezza e di perfezione; il sole e la luna brilleranno d'uno splendore più vivo e più soave, in ricompensa dei tanti giri fatti, dei tanti travagli durati a servizio degli uomini. Cesserà il moto degli astri; perchè essendo compiuto il numero degli eletti, sarà anche terminata la generazione umana; e per conseguenza finirà ogni moto celeste, siccome quello che doveva unicamente concorrere alla varia combinazione degli elementi in ordine all'umana generazione. Laonde il sole e la luna e tutti li altri pianeti non si moveranno più, ma resteranno fermi e saldi in quel sito che verrà loro assegnato da Dio.

Una trasformazione ancor più maravigliosa toccherà alla terra. Perocchè essa diventerà tutta piana come una lastra di marmo; lucida e trasparente come un globo di vetro, eccetto la regione dell'inferno. L'aqua sarà limpida e tersa come cristallo; l'aria pura e risplendente come il cielo; il fuoco ardente e lucente come il sole. Non vi saran più nè animali, nè piante, nè altre materie miste; chè la combustione finale avrà distrutto ogni cosa, tranne i quattro elementi che la fisica dei teologi tien sempre in conto di semplici e primitivi: terra, aqua, aria, e fuoco.

Tale sarà in eterno lo stato del cielo e della terra. Vediamo ora qual dovrà essere la condizione dei dannati e dei beati.

Perpetua abitazione dei primi sarà l'inferno. Ma, innanzi tratto, quest'inferno dov'è? Chi lo ha posto a dirittura fuori del mondo, cioè negli spazj imaginarj — e veramente è l'unico luogo adattato; — chi sotto terra, ma presso alla sua superficie, come i vulcani; chi nell'aria tenebrosa del nostro globo,

ove s'aggirano alcuni demonj; e chi nella parte più profonda, nel centro stesso della terra. Insomma, che vi sia ciascun lo dice, dove sia nessun lo sa. Taluno pretese di averne determinate e misurate *a priori* le dimensioni; ma li altri dottori gli opposero quest'argumento perentorio: l'ampiezza dell'inferno dipende dalla posizione, che Dio prescriverà ai dannati, giacchè è evidente ch'essi occuperanno molto o poco spazio, secondo che Dio li vorrà separati tra loro con qualche distanza, o accatastati l'uno su l'altro in un mucchio solo. Ma di questo non sapiam nulla; dunque nemmeno di quello.

Ciò che i teologi sanno benissimo, si è che all'inferno arderà un fuoco reale come il nostro, ma infinitamente più intenso del nostro, nel quale staran sepolti eternamente in corpo ed anima i poveri dannati, e soffriranno non solo la pena del calore, ma eziandio quella del freddo, ed ogni altra più dolorosa sensazione. Ciascun senso poi, oltre questo tormento generale di tutte le membra, avrà il suo patimento particolare. La vista sarà torturata da tenebre orrende, miste ad una luce maligna e molesta, la quale non gioverà che a render visibili i ceffi dei demonj e li strazj degli altri dannati; l'udito dalle strida disperate, che tutti manderanno; l'odorato dalla puzza insopportabile, che esaleranno quelle fiamme; il gusto da un umore amarissimo, che girerà in bocca e per le fauci; il tatto dalla perpetua immobilità, a cui saranno costretti. E a tutte queste pene del senso metterà il colmo ed il suggello la pena del danno, cioè la separazione eterna da Dio, separazione che forma propriamente l'essenza dell'inferno e il supplizio di tutti i supplizj possibili.

Ben diversa è la sorte che attende li eletti in paradiso, di cui i teologi hanno più certe ed esatte notizie che non dell'inferno. Perocchè essi, in primo luogo, sanno che il paradiso è posto nel cielo. Sanno

di più, qual sia precisamente il cielo che contiene il paradiso, giacchè nell'astronomia sacra i cieli sono parecchi: v'è il cielo aereo, che è l'atmosfera terrestre; v'è il sidereo, che è la vòlta a cui sono appiccati li astri; v'è infine l'empireo, che è la regione della luce più pura e più viva. Lassù è il soggiorno de' beati, poichè ivi è la sede di Dio. L'empireo a differenza dagli altri cieli non si muove, ma sta in una perpetua quiete; e per due ragioni. La prima, perchè starebbe male a veder Dio ed i suoi angeli e santi correre di continuo sù e giù, di quà e di là, con tutta la loro casa appresso: la seconda, perchè il moto de' cieli non è destinato che a mantenere co' suoi influssi la vita degli uomini e degli animali; ed i beati non ne han più di mestieri.

— Ma, direte voi, questo edifizio teologico ha però un piccol difetto: gli manca il fondamento; poichè sanno ormai fino i bimbi, che quei cieli sidereo ed empireo, quelle vôlte di cristallo o di metallo che si tenevano un tempo per la scatola, il guscio, o il tetto del mondo; quella città d'oro o di diamante, che si credeva la regia di Dio; non sono cose reali, ma imaginarie; sono favole che possono ancora pascere l'ingenua credulità del vulgo ignorante e superstizioso; ma fan ridere, non che i dotti, chiunque non abbia del tutto rinunciato al senso commune. Se pertanto il luogo, ove la teologia ripone il paradiso, è una chimera, il paradiso stesso che cosa diventa? un castello in aria, un sogno, un nulla. E se il paradiso non esiste, la teologia cade tutta in ruina. Dunque...? — Non c'è dunque che tenga. Avete forse dimenticato, che la filosofia e quindi la logica sta alla teologia, come la serva alla padrona? Dunque i maestri in divinità lasciano gracchiare a sua posta la filosofia e la logica, l'astronomia e la mecanica, la cosmologia e la fisica, e tutte quante le scienze del mondo. Per essi è un articolo di fede

che il paradiso c'è, e che sta in cielo: dunque l'esistenza del cielo non è che un corollario dell'esistenza del paradiso, e l'una è così certa e sicura come l'altra. Che importa mai alla fede, se i telescopj e le cifre degli astronomi, le osservazioni e le esperienze dei fisici non arrivano tant'alto? peggio per loro. Chi ha fornito alla teologia le notizie del cielo e del paradiso? è Dio. E non volete che Dio sappia quel che succede in casa sua, meglio de' vostri filosofi ed astronomi e fisici, che non vi sono mai stati? La teologia dunque è nel suo pieno diritto, quando si fa beffe della scienza, quando seguita a dogmatizzare del paradiso e del cielo, a discutere del cielo sidereo ed empireo, benchè la scienza abbia dimostrato ch'esso è un'illusione ottica, e nient'altro.

La risposta non è trionfante? non è sublime? Se voi siete di coloro che non ammettono la subordinazione della scienza alla teologia, ma vogliono anzi costituire la ragione a giudice della fede, la vi parrà invece sublime, sì, ma nel genere dell'assurdo e del ridicolo: e tal sia di voi. Voi ridete dei teologi, ed essi piangono di voi, almeno lo dicono. —

Lasciatemi ripigliare e terminare l'esposizione sommaria delle dottrine teologiche su la cuccagna dell'altro mondo. Intorno all'essenza della beatitudine celeste son discordi i pareri: chi la ripone nell'atto di veder Dio; chi nell'atto d'amarlo; chi, per troncare ogni difficultà, in ambedue li atti di vederlo ed amarlo; e chi non già nel vedere e nell'amare Dio, ma piuttosto nel gaudio che in tal visione ed amore si dee provare. Si rimette però alla vostra discrezione la scelta fra queste varie sentenze. Del resto, qualunque sia l'essenza propriamente detta della beatitudine, certo si è che tutti questi elementi insieme, visione, amore, e gaudio, concorrono a produrla.

Ora l'oggetto primario della visione beatifica è Dio

con tutti i suoi attributi. — Ma Dio non è egli invisibile? — Distinguo: agli occhi del corpo, concedo; agli occhi dello spirito, subdistinguo: con le sole facultà naturali, concedo; mediante il lume della gloria, che aguzza talmente la vista da far vedere anche l'invisibile, nego.

Li oggetti secondarj poi sono le creature, di cui i beati hanno doppia visione: la *matutina*, in quanto le conoscono in Dio e nel Verbo; e la *vespertina*, in quanto le conoscono fuori di Dio o in sè stesse. La prima è chiara, la seconda oscura; onde ne segue ch'essi vedono le cose in due modi ad un tempo: con la visione matutina e con la vespertina, al chiaro ed all'oscuro. Ed oltre la cognizione delle creature in generale, i beati vedranno i misteri della fede, le cause dei fenomeni naturali, la gloria dei loro coeredi, e le pene dei dannati. — Come! la vista del supplizio eterno di tanti infelici sarà un elemento della beatitudine dei celesti? — Sicuro, perchè questi paragonando sè con i reprobi, sentiranno aumentarsi la propria felicità; sentiranno più vivo il bisogno di ringraziare e benedire la bontà del Dio, che li ha eletti e salvati; e in luogo di compatire alli spasimi di quei tormentati, ne godranno, ne gioiranno, perchè non riconosceranno in essi che l'adempimento della volontà di Dio e la prova della sua giustizia. — Ecco l'ideale dell'amore secondo il cristianesimo, che si vanta religione della carità!

Dalla visione di Dio nasce necessariamente l'amore beatifico; poichè non si può contemplare a faccia a faccia Dio, che è la bontà e la bellezza in persona, senza amarlo d' un amore eterno, infinito. Quindi l'occupazione perpetua dei beati sarà guardare, amare, e lodar Dio, cantando le sue glorie al suono di angelici strumenti e di celesti armonie, e ripetendo dì e notte, senza posa nè tregua, questa deliziosa canzone: Santo, santo, santo, il Signore Dio onnipotente,

che era, che è, e che ha da venire. — Dicono i teologi, che così dice S. Giovanni, il quale rapito in estasi al cielo udì proprio co' suoi orecchi i suoni e i canti de' beati, e vide co' suoi occhi le feste e le gioje tra cui passano il loro tempo. La notizia riposa dunque su la fede d'un apostolo, testimonio oculare e auriculare; e qual è lo scettico che avrebbe l'impertinenza di dubitarne?

Non resta più da risolvere che una questione; e poi la storia dell'altro mondo è finita. Siccome nell'inferno i dannati soffriranno non solo nell'anima, sì ancora nel corpo; così in paradiso godranno i beati non solo tutti i gaudj dell'anima, bensì anche tutte le delizie del corpo. Godrà la vista nel contemplare le bellezze di Cristo e della Madonna; l'udito nel sentire la musica degli angeli e dei santi; l'odorato nel fiutare i profumi, che esaleranno dalla persona d'ogni abitatore dell'empireo; il gusto nel mandar su e giù per la gola un umore dolce e saporito; il tatto poi.... non trovo descritto il godimento particolare che gli toccherà; ma non v'ha dubio alcuno, che anch'esso avrà il suo.

E oltre questi piaceri di ciascun senso, tutto il corpo riceverà una trasformazione prodigiosa mediante quattro doti o qualità singolari e affatto nuove, che gli son riserbate per quel dì fortunatissimo della sua assunzione in paradiso. E sono le seguenti:

Impassibilità, cioè esenzione del corpo glorioso non solo dalla morte e dalla corrozione, ma eziandio da qualunque lesione e dolore; talchè quand'anche venisse gettato nel fuoco dell'inferno e sotto li artigli o le zanne dei demonj, non ne riporterebbe alcuna pena.

Sottilità, cioè esclusione d'ogni crassizie; onde l'anima lo governerà a guisa di spirito, e i beati potranno render visibile o invisibile il proprio corpo, a loro piacimento, poichè starà in loro arbitrio dif-

funderne od occultarne le specie. Non potranno tuttavia renderlo impalpabile; perchè il corpo non cesserà mai di essere solido e impenetrabile.

Agilità, cioè attitudine ad esser mosso dall'anima, e portato senza impedimento alcuno dovunque e comunque ella vorrà, con moto celerissimo, e quasi impercettibile, instantaneo.

Chiarezza, cioè proprietà di spargere da per tutto una luce maravigliosa, ed assai più intensa, più vivida che quella del sole. Ed una tal chiarezza non sarà mica soltanto nella superficie del corpo, ma anche in tutte le sue parti interne, nelle fibre più profonde, nel midollo delle ossa; egli insomma sarà una massa di luce più che solare. S'intende però sempre che tutto quell' immenso splendore dipende dall'arbitrio degli stessi beati, i quali potran manifestarlo o nasconderlo, a tutti o ad alcuni, a loro talento.

Qui termina il sogno o delirio dei teologi su la fine del mondo presente, e su'l principio del mondo futuro. I nostri lettori ci dispenseranno senza fallo dall'obligo di chiarire con una critica particolare le assurdità d'ogni maniera, di cui ribocca questo articolo del sistema cristiano: basta riferirle, perchè ognuno le senta e le veda. Chi è che oserebbe oggidì richiedere dagli astronomi, dai fisici, dai chimici una confutazione in regola delle teoriche degli astrologi e degli alchimisti, degl'influssi celesti, delle forme sustanziali, dell'orrore del vuoto? Si accennano come documenti dello stato d'infanzia, in cui si trovavano allora le scienze naturali: ecco tutto. Lo stesso è a dire della mitologia cristiana per rispetto alle scienze filosofiche e religiose. Essa poteva prendersi in su 'l serio, e farsi argumento di critica rigorosa, quando le nozioni cosmologiche universalmente ammesse e professate erano consentanee a quelle credenze teologiche; quando si concepivano le relazioni di Dio co 'l mondo siccome quelle d'un re co 'l suo impero,

e del cielo si facea la sua metropoli e la sua regia, degli angeli la sua guardia e il suo corteggio, dell'inferno il luogo dei tormenti per i condannati, e dei demonj i tormentatori. Ma caduto una volta quell'edificio di fantasie grossolane dinanzi alle rivelazioni progressive che la scienza trae dalla natura, tutta la parte della teologia, che s'appoggiava sopra di esso, ruina con esso; e alla critica non appartiene più altro officio che quello di classificare le antiche credenze fra i monumenti d'un periodo passato dell'educazione intellettuale e morale dell'Umanità.

Che se tuttavia in questo lavoro su i pregiudizj religiosi le tocca di mostrarsi più severa, più ostile che non in quello su i pregiudizj relativi a cose naturali, la colpa è tutta della cecità volontaria ed insolente dei teologi, i quali pretendono ancor d'imporre alla scienza moderna il vecchio magistero della loro ignoranza, pretendono di mantenere come articolo di fede divina ed infallibile le illusioni de'sensi e delle fantasie, a cui va suggetto l'uomo nella sua fanciullezza. Ed è questa pervicacia dei teologi che muove la critica a sdegno, e le atteggia il labro alla satira, alla ironia; perocchè li errori, che sono scusabili nel fanciullo, non lo sono più nell'adulto; e in luogo d'indulgenza, meritano tanto maggior vitupero, quanto maggiore è l'evidenza dell'assurdo, la gravità della materia, la superbia dei vaneggiatori, e il dominio ch'essi esercitano ancora su le coscienze degl'individui e su le instituzioni dei popoli.

V'ha un altro motivo, per cui l'ostinazione dei teologi non merita nessun riguardo. Il cristianesimo, che pure in altri punti di dottrina speculativa e pratica seppe recar qualche nuovo incremento alle idee, che ereditava dalle religioni anteriori; per ciò che spetta all'avvenire della vita cosmica ed umana, poco o nulla v'aggiunse del suo, e prese a ripeter quasi

alla lettera le favole, che aveva apprese alle scuole ebraiche, persiane, e greche. Delle prime non muovon dubio alcuno i teologi stessi, i quali anzi è notorio che vanno sempre a cercare un sostegno alle loro tesi nel Testamento degli Ebrei. Ma nella presente questione, le fonti a cui il cristianesimo attinse le sue dottrine o finzioni non sono tanto nella parola di Jehova, quanto nella rivelazione di Zoroastro e nella poesia metafisica di Platone.

Ecco infatti che cosa insegnano i libri sacri del mazdeismo: — Ormuzd ha dato prima l'anima, e poi il corpo. Quando il corpo dell'uomo è formato nel seno della madre, l'anima che vien dal cielo vi si stabilisce. Finchè il corpo è in vita, essa lo guida; e quando il corpo muore quaggiù, esso si mescola con la terra, e l'anima ritorna in cielo. Da prima attonita, senza forze, come il bambino appena nato, l'anima va errando quaggiù per tre giorni, nella casa mortuale o nel cimitero, intorno al cadavere poi s'interroga, si riconosce, levasi a volo, e si presenta all'ingresso del ponte Tchinevad, che separa la region terrestre dalla celeste. Ivi ella è esaminata circa la sua vita, e giudicata secondo le sue opere. Se la sentenza è favorevole, ella passa il ponte, e va nel paradiso *(Behescht o Gorotman)*, quel mondo puro, dove è il popolo celeste, dove non è demonio nè timore; tutto risplendente di luce e di beatitudine. E Bahman si alza dal suo trono d'oro per accoglierla: Come siete venuta qui, le dice, o anima pura, da quel mondo di mali in questa dimora ove il male non esiste? Siate la benvenuta, o anima pura, presso di Ormuzd, presso degli angeli, presso del trono d'oro, nel paradiso, in mezzo del quale è Ormuzd con li angeli e i santi.

Ma l'anima rea, che avrà meritato l'inferno, tremerà di sè stessa. Il *Duzakh* (inferno), l'abisso tenebroso di Ahrimane si aprirà per inghiottirla; e

i demonj saluteranno la sua entrata con uno scoppio di risa feroci, mentre le altre anime detenute in quel tristo soggiorno le si accosteranno gemendo: Come, le diranno, siete voi morta peccatrice? Come siete venuta da quel mondo popolato di greggie, d'uccelli, di pesci, in questo mondo di tenebre e di tormenti? Oh! avrete da sospirare per un pezzo d' uscirne fuori! —

Ognuno qui riconosce la dottrina stessa del cristianesimo intorno al giudizio particolare (quello, cioè, che ogni anima sostiene al momento del suo passaggio di questa vita), al paradiso ed all'inferno. Ma v'ha di più. Il Zend-Avesta, Bibbia del mazdeismo, contiene un simbolo, da cui è ritratto manifestamente il concetto cristiano dello stato futuro delle anime. Egli è il seguente:

Dopo la morte, avanti che l'anima spicchi il suo volo verso le regioni superiori, il suo *kerdar* vivente, cioè il principio delle sue azioni, la sua legge, il suo essere morale, la sua coscienza personificata, si presenta dinanzi a lei. E all'anima giusta il *kerdar* apparisce come portato da un zefiro del mezzogiorno, in un profumo soavissimo, sotto la forma d'una vergine celeste, tutta raggiante di luce, con le ali d'angelo, grande, eccellente, bellissima e santissima, germe brillante, forte ed agile come un corpo di quindici anni, pura come ciò che v'ha di più puro al mondo. L'anima del giusto gli dice: Chi siete voi? Tra li esseri che abitano un corpo, io non ne ho veduto mai di più maraviglioso. La vergine le risponde: Io sono la vostra propria legge, sono il vostro desiderio puro, il vostro pensiero puro, la vostra parola pura, la vostra azione pura; voi che aveste una legge pura, quando eravate in un corpo. Secondo ciò che avete fatto, secondo che vi siete consacrato a cercare il bene, a pensare il bene, a dire il bene, a fare il bene, io sono adesso eccellente, santissima, purissima, fragrante, trionfante, esente

da ogni timore, preziosissima agli occhi di Ormuzd. L'anima del giusto fa quindi un passo, e mette il piede nel luogo del pensiero puro; fa un secondo passo, e mette il piede nel luogo della parola pura; un terzo passo, e mette il piede nel luogo dell'azione pura; un quarto passo, e mette il piede nella luce suprema.

Il *kerdar* dell'anima rea, all'opposto, è una forma orribile, portata da un vento di tramontana maligno, infetto. Interrogato da lei chi sia, risponde ch'egli è il suo desiderio impuro, il suo pensiero impuro, la sua parola impura, la sua azione impura, la sua legge impura. E in seguito, fatti i quattro passi, ella mette il piede nelle tenebre prime. —

Quanto poi alla risurrezione ed al giudizio finale, il ragguaglio delle due dottrine è più che mai chiaro e letterale:

— Alla fine dei tempi, ivi segue a dirsi, li uomini cesseranno di mangiar della carne; non mangeranno che frutti degli alberi e latte, e poi non beveranno che aqua. L'ultimo anno, quando apparirà Sosiosch (il profeta della risurrezione e della fine del mondo), l'uomo non mangerà più, e tuttavia non morrà. Indi Sosiosch risusciterà i morti per la potenza di Ormuzd. Questa risurrezione la vedremo certamente. Le vene saran di nuovo rese al corpo; e quando la risurrezione sarà fatta, non occorrerà più di farla un'altra volta. *Kaiomorts* (il primo uomo formato da Ormuzd e occiso da Ahrimane) risurgerà per il primo; indi *Meschia* e *Meschianè* (la prima coppia umana, nata dal sangue di *Kaiomorts*), e dopo loro li altri uomini. In cinquantasette anni tutti i morti risusciteranno. Puro o reo, ogni uomo risurgerà in questo modo: prima le anime, e poscia i loro corpi dispersi nel mondo. L'anima riconoscerà il corpo, e dirà: Ecco mio padre, ecco mia madre, mio fratello, mia moglie, tutti i miei parenti.

Si farà poi su la terra la riunione di tutti li esseri del mondo con l'uomo. In quella radunanza ciascuno vedrà il bene o il male che avrà fatto: il peccatore apparirà come un animale bianco in un gregge nero; e prendendosela co'l giusto, che nel mondo gli sarà stato amico: Perchè, gli dirà, quando io era nel mondo non m'avete insegnato a vivere con purezza? Io sono escluso da questa società di beati, perchè, o voi puro, non mi avete instruito.

Allora i giusti verranno separati dai rei; quelli andranno al *Gorotman*, e questi saran di nuovo precipitati nel *Duzakh*. —

Dalla Persia questi simboli religiosi passarono in Grecia; e Platone in più luoghi li ripete, e massime nel tratto seguente del *Gorgia:*

— La morte non è altro, a mio avviso, che la separazione dell'anima e del corpo. All'instante che sono separati l'una dall'altro, non sono molto differenti da ciò ch'erano in vita. Il corpo serba il suo carattere, e i vestigj ben marcati delle cure che si presero di lui, o degli accidenti che provò: per esempio, se qualcuno in vita avea un gran corpo, sia per natura, o per educazione, o per ambedue, dopo morte il suo cadavere è grande; se avea pinguedine, il suo cadavere l'ha del pari, e così via discorrendo. — Insomma, quale uno si studia d'essere in vita per ciò che concerne il corpo, tale è dopo la sua morte, in tutto o in gran parte, per un certo tempo. Or mi sembra che lo stesso avvenga dell'anima; e che spogliata che sia del suo corpo, conservi le tracce evidenti del suo carattere, e degli accidenti che ebbe a provare in conseguenza del genere di vita che aveva abbracciato. Quando adunque li uomini giungono davanti al loro giudice, egli esamina lo spirito di ciascheduno senza sapere di chi sia; e spesso avendo tra le mani l'anima del gran re de' Persiani o d'un altro principe, non vi scorge

nulla di sano; la vede anzi tutta piena delle cicatrici, che vi lasciarono impresse i suoi spergiuri e le sue ingiustizie: quà i raggiri della menzogna e della vanità, e nulla di retto, perchè venne nutrita lungi dalla verità; colà le mostruosità e tutta la laidezza del potere assoluto, della mollezza, della licenza, e del disordine. Vedendola così, il giudice la manda subito ignominiosamente nella prigione, ove appena giunta soffrirà le pene meritate. Ora chiunque sconta una pena ed è castigato in modo ragionevole, ne divien migliore e profitta della punizione, o serve d'esempio agli altri, che testimonj del suo tormento temono per sè stessi e si correggono. Ma per vantaggiarsi della punizione e soddisfare alli Dei ed agli uomini, le colpe devon esser tali da potersi espiare; ed anche allora l'espiazione non si compie e profitta, di quà o nell'altro mondo, se non per via di dolori e patimenti; chè non è possibile di liberarsi altrimenti dall'ingiustizia. Coloro poi che han commesso li ultimi delitti, e che perciò sono incurabili, servono altrui d'esempio. Del loro supplizio non riportano per sè alcun vantaggio, dacchè sono incapaci di guarigione; ma esso è utile agli altri, i quali osservano i tormenti spaventevoli che soffrono eternamente per i loro delitti, stando come sospesi nella prigione dell'inferno, e servendo insieme di spettacolo e di lezione a tutti i rei, che v'approdano di continuo. — Per ciò io mi sforzo di comparire davanti al giudice con un'anima irreprensibile; ed esorto tutti li altri, quanto sta in me, a vivere e morire virtuosi, ad esercitarsi in questo combattimento, che è il migliore di tutti. Badate che non sarete più in grado di difendervi, quando bisognerà comparire dinanzi a quel giudice; e giunti al suo tribunale, dovrete attendere la vostra sentenza tremanti ed atterriti. —

E nella *Republica:*

— Uscite appena le anime dal corpo, vanno in un

luogo maraviglioso, dove si vedono in terra due aperture vicine, e altre due nel cielo corrispondenti. Fra queste due regioni sedono i giudici; e pronunciata la loro sentenza, ordinano ai giusti di avviarsi a destra per una delle aperture del cielo, ed ai malvagj di incamminarsi a sinistra per una delle aperture della terra; e questi vanno nel regno del dolore, quelli nel regno delle delizie (1). —

(1) Oltre questi documenti, e tanti altri che per brevità omettiamo, i quali provano come il cristianesimo togliesse dal mazdeismo e dall'ellenismo il concetto generale dello stato dell'uomo nella vita futura, giova notare che eziandio nelle più minute e particolari stravaganze la teologia cristiana non inventò nulla; ma ricopiò le favole che la prodigiosa fantasia dell'Oriente avea già da secoli fabricate. Valga per tutti un breve parallelo delle credenze intorno all'inferno: argumento, in cui è noto con qual mostruosa fecondità si sbizzarrissero i dottori del medio evo.

Or bene, secondo la Bibbia del brahmanismo, l'inferno si divide in 21 inferni distinti, ognuno de' quali porta un nome proprio, che esprime la natura dei supplizj, che ivi si danno alle anime. Così v'ha il *Tamisra* e l'*Andhamisra*, luoghi di tenebre; il *Rorava* e il *Mahorava*, regione delle lagrime; il *Mahavitchi*, fiume dagli orrendi gorghi; il *Tapana* e il *Sacupratopana*, albergo di dolori; il *Putimrittica*, luogo infetto; il *Lohasancu*, sito dei dardi di ferro; il *Ridjicha*, dove i rei sono esposti al fuoco in una padella; l'*Asipatravana*, foresta le cui foglie sono lame di spada, ecc. Ciascuno di questi inferni è destinato ad una classe speciale di colpevoli; e le sacre leggende riferiscono visioni di santi personaggi, a cui fu dato di visitare in ispirito quell'abisso di tutti i mali. Ed ecco il quadro che ne han fatto: Il goloso è gettato nell'olio bollente, insieme con coloro che hanno occiso qualche animale. I masnadieri, l'incendiarj, li avvelenatori, quelli che han danneggiato il prossimo, diventano il pascolo di cani, di majali, e d'uccelli di rapina. Altri vengono segati in mezzo. Chi ha disprezzato i devoti sta col capo in giù ficcato nel fango. Chi poi ha disprezzato i libri sacri ed i brahmani è punito ben altrimenti: vien precipitato con la testa in giù in un metallo fuso, e rimane tre mille e cinquecento anni con la testa chiusa fra ta-

V'è però un punto, in cui il cristianesimo non si contentò di ricopiare le dottrine più antiche, ma volle modificarle, correggerle a modo suo; ed è quello che riguarda la durata delle pene infernali. Le grandi religioni dell'Asia, il mazdeismo, il brahmanismo, il buddhismo, avean recato almeno un temperamento all'orribile mito dell'inferno, assegnando un limite alla sua esistenza, e lasciando ai dannati la certezza,

naglie di ferro rovente. L'adultero, il fornicatore, il ladro, sono battuti incessantemente a colpi di bastone. Ad altri si versa piombo fuso negli orecchi, si strappano le unghie dei piedi. Ai bugiardi vien strappata la lingua. Chi fu altrui cagione di cordoglio è divorato da vermi, punzecchiato da mosche, straziato da serpenti. Alcuni vengono distesi sopra letti coperti di rettili, che li flagellano perpetuamente con la loro coda. Chi ha coabitato con una donna di casta inferiore alla sua è condannato a stringere nelle sue braccia una donna di ferro infocato. E per altri delitti straordinarj v'ha castighi tutti particolari.

Il buddhismo professa credenze affatto simiglianti. Esso riconosce otto inferni, suddivisi in altri più piccoli. Questi inferni son nascosti sotto l'abisso della terra, sotto le aque inferiori, in una regione ove soffiano venti terribili. Nel primo i dannati sono esposti ad un freddo intensissimo, dopo essere stati sbranati con ferri roventi. Nel secondo vengono fatti in pezzi con asce di ferro infocate, stesi sopra un letto ardente, poi segati e stracciati con uncini di ferro. L'ottavo è il più orribile di tutti. Ivi il principe dei demonj e la sua schiera versano piombo fuso sopra i rei, li torturano in mille guise, li percuotono a colpi di martello, conficcano loro nel corpo aste e chiodi, li serrano fra due tavole, li scorticano da capo a piedi. Lagrime di sangue sgorgano loro dagli occhi, e il fumo e la fiamma bruciano loro la vista. Vengono impalati a spiedi di fuoco, e stesi sopra un terreno infocato, ecc.

Paragonate ora con queste leggende orientali le descrizioni, che han fatto dell'inferno i teologi cristiani; riandate ciò che ne ha raccolto S. Alfonso; aggiungete la decisione di S. Tomaso: *receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum ;* aggiungete i due bozzetti seguenti: uno di S. Bonaventura, il quale definisce l'inferno così: *Locus verò infernalis*

che una redenzione finale o un assorbimento totale in Dio porrebbe quando che sia un termine al loro supplizio. E per questo rispetto mostravano d'aver assai più vivo, più chiaro il senso della giustizia e dell'umanità, che non il cristianesimo, il quale scrisse in fronte al suo inferno: — Lasciate ogni speranza, o voi ch'entrate; — e gli assegnò una durata sempiterna. Perocchè, nel primo sistema, la punizione per quanto enorme ed atrocissima serbava pur sempre il carattere dell'espiazione, e non della vendetta; e riusciva quindi, in più o meno di tempo, all'emenda del colpevole, al perfezionamento del condannato, alla riunione di tutta l'Umanità in una sola e medesima famiglia, al trionfo ultimo ed assoluto del bene. Nel secondo invece, la pena non è più in veruna maniera per l'uomo uno strumento di moralità e di educazione; è da parte di Dio, anzichè una applicazione della legge di giustizia, uno sfogo bestiale di vendetta feroce, implacabile, iniquissima; è la divisione eterna dell'Umanità in due campi, nel-

absque dubio est sub terra deorsum, in quo omnes reprobi aeternaliter affligentur, tam homines quam spiritus mali, sub eodem igne materiali qui semper affliget damnatos nec consumet, secundum exigentiam meritorum excrucians omnes sensus; nec solus ignis reprobos inflammabit, sed et caetera elementa confusa et permixta in reprobos convertentur, ita quod erit ibi ignis ardens, aqua congelans, aer inquietus et perturbatus, et terrae foetor. L'altro di S. Antonio di Padova, il quale compie il quadro con i colori seguenti: *Ad odoratum foetor intolerabilis ex feris illis, quas inussit ille ignis conflagrationis. Item ex sulphure horrido; item conscientia marcida generabit foetorem maximum; item vermes qui scaturient in carne, et similiter tineae; item serpentes horridi, qui ingredientur per os; item fames perpetua; item sitis cruciatus. Ad tactum vermis, ignis, frigus, ulcera, tortores, tineae.* E poi dite se tutti li orrori, onde i preti cristiani son venuti pascendo e spaventando l'immaginazione dei popoli d'Europa, non sono un ritratto di quelli che i preti buddhisti e i brahmani andavano già raccontando ai popoli dell'Asia?

l'uno de' quali, e il più numeroso, non si vivrà che per bestemiare, esecrare, e maledire agli abitatori dell'altro, i figlj alle madri, i padri ai figlj, i fratelli ai fratelli, li amici agli amici; è la vittoria e la consacrazione eterna del male, cioè il monumento vivo e perpetuo dell'impotenza o dell'iniquità di Dio, cioè la negazione più formale ed esplicita dell'esistenza medesima di Dio.

Giovanni Reynaud, che pure ha fatto tanti sforzi (e ci duole profondamente di dover dire ad un tanto uomo, e di un'opera come la sua, *Terre et Ciel:* tempo perduto!) a fine di conciliare i dogmi del cattolicismo con le dottrine della scienza moderna, ebbe a riconòscere che l'articolo dell'inferno contiene una repugnanza assoluta tra l'uno e l'altra; e però da avversario generoso consiglia alla chiesa di emendare la sua teologia, e di convertire in dogma l'eresia di Origene su la finale abolizione dell'inferno. L'intenzione dell'illustre scrittore è nobile e magnanima, senza dubio; ma il contenuto della sua proposta, se non è un'ironia, ci sembra un paradosso. L'eternità dell'inferno è un dogma come tutti li altri, divino, infallibile, rivelato in cento luoghi della Scrittura, e assai più chiaramente che tanti altri: dunque modificarlo non si può senza rovesciare dalle fondamenta tutto il sistema cristiano; senza proclamare il principio, che la parola di Dio va subordinata alla scienza dell'uomo; che quella è vera o falsa, secondo che questa la giudica verità o errore; senza tramutare insomma il cristianesimo in un puro e pretto razionalismo. È dunque un consigliare alla chiesa di occidersi bravamente da sè stessa, di cantarsi l'esequie di propria bocca, di seppelirsi con le proprie mani: e davvero è domandarle un po' troppo.

Oltre di che, il dogma infernale dell'eternità è intimamente connesso con tutto il corpo della teologia cristiana, sì che non può toccarsi senza disfare

da capo a fondo tutta la teorica sovranaturale della sua fede. Questa teorica, già l'abbiam dovuto avvertire più volte, fondasi tutta sopra un concetto particolare e determinato di Dio e delle sue relazioni con l'uomo. Ora la credenza nell'eterna dannazione non è che uno sviluppo dell'idea, che il cristianesimo s'è fatta del suo Dio, e dei diritti che gli attribuisce su l'uomo; non è che un corollario dei dogmi del peccato originale, della predestinazione, e della grazia. Laonde non si può temperar la natura delle pene che Dio infligge ai dannati, senza prima mutar le condizioni della colpa; vale a dire, che prima d'aver dichiarata iniqua, immorale, tirannica l'eternità dell'inferno, bisogna dichiarare ingiusto, despotico, assurdo tutto il sistema della caduta e della redenzione dell'uomo; bisogna negare a Dio la facoltà di far distinzione tra uomo ed uomo a suo capriccio, di eleggere li uni a preferenza degli altri, di dare a questi grazie che rifiuta a quelli; bisogna sottrarre l'azione di Dio all'arbitrio del suo volere, e subordinarla alla legge di giustizia; bisogna riporre la dignità dell'uomo nel merito delle opere che fa, e non nel privilegio delle grazie che riceve; bisogna stabilire l'unità del genere umano così nel fine ultimo come nell'origine prima, ed ammettere fra li uomini non solo l'identità della natura specifica, ma eziandio la solidarietà della vita morale; onde nella successione dei tempi abbiano tutti, quasi membra d'un solo corpo, da percorrere la stessa via, da raggiungere la stessa meta; e nessuno possa esser beato, fino a che v'ha qualcheduno infelice; ma debban tutti di generazione in generazione allontanarsi vie più dall'inferno e accostarsi al paradiso, cioè progredire nel bene, nel perfezionamento, e nella felicità commune. Ora se il cristianesimo accogliesse queste idee, cesserebbe d'essere ciò che è; poichè avrebbe rinunciato alla propria natura per assumere

la sua contraria; avrebbe rinegato il suo Dio per adorare quello degl'increduli, degli scettici, degli atei, la ragione o la natura. No, no, la teologia non accetterà giammai il consiglio improvido di Reynaud, e farà benissimo. La sua esistenza è legata a quella del suo Dio; e com'ella è nata con lui, così con lui dee morire. Ella il sa; ma sa ancora che ogni accommodamento, ogni transazione co'l razionalismo moderno, in vece di prolungarle la vita, non farebbe che troncarglie la più presto e più ignominiosamente, poichè essa avrebbe l'aria di scender a patti co'l nemico, darsegli per vinta, chiedergli mercè, e nascondere la propria disfatta con un'apparenza di capitolazione.

Ma non è così che finiscono i sistemi religiosi. Condizione e legge di vita per essi è il mantenersi intieri ed intatti: lasciarsi intaccare in un sol punto è distruggersi affatto. Luttano adunque, finchè possono; assalgono o resistono, trionfano o cadono, ma non s'arrendono mai. Far la cerna delle loro dottrine, ritenerne alcune, rifiutarne altre, modificarle, trasformarle, secondo il nuovo criterio che è sottentrato al governo delle menti e delle coscienze, tocca al vincitore, il quale, padrone del campo, erede universale sotto il benefizio d'inventario, è solo giudice competente di ciò che convenga o repugni al suo avvenire.

Bando adunque alle illusioni e alle chimere; lasciamo al cristianesimo i suoi dogmi, lasciamo i suoi al razionalismo. La teologia ha tanto bisogno del diavolo quanto di Dio, tanto dell'inferno quanto del paradiso. La filosofia all'incontro, poichè ha eliminato dalla cognizione un termine del rapporto, dee negar l'altro: escluso quel Dio, dee repudiare il diavolo che è il suo contraposto; abolito il paradiso, dee sopprimere l'inferno che è il suo correlativo. Seguano però l'uno e l'altra la propria via, esponga

ciascuno le proprie ragioni, ma ciascuno rimanga ciò che è, tratti lealmente la sua causa, sostenga la sua bandiera, parli la sua lingua, facia i fatti suoi: all'Umanità spetta pronunciare la sentenza, e decidere la vittoria con prestare il suo consenso piuttosto all'una che all'altra parte.

Dopo queste considerazioni tornerebbe superfluo l'esaminare ad uno ad uno li argumenti, cioè i paralogismi, con cui i teologi s'arrovellano di giustificare l'eternità del loro inferno dalle accuse che gli ha mosse la filosofia, e purgarlo dalle assurdità che gli ha imputate. Si compendiano tutti, al solito, in una distinzione che suona così: Il supplizio eterno repugna bensì alla giustizia umana, ma non può dirsi che repugni alla giustizia divina; perchè i diritti e i poteri dell'autorità dell'uomo sono circoscritti, quelli invece dell'autorità di Dio sono infiniti: onde ci è noto il limite dei primi, oltre il quale si cade nell'ingiustizia; ma non possiamo porre ai secondi veruna restrizione, dove termini il diritto, e l'iniquità incominci. — A questo meschino sotterfugio abbiamo replicato già nella questione della providenza e del male; e replichiamo ancora, che la distinzione di due specie diverse di giustizia, di cui l'una approvi e l'altra condanni lo stesso fatto, è la distruzione d'ogni principio di morale; che l'addurre a scusa di un atto, dichiarato iniquo dalla legge nota e chiara della coscienza, l'ignoranza di un'altra legge non propria dell'uomo, è un sofisma troppo madornale; e che per assolvere il dogma dell'inferno da ogni repugnanza ai principj della ragione, l'invocare un ordine superiore alla ragione stessa, è un circolo troppo vizioso. Quando ne avete concesso che il vostro Dio, a giudicarlo con le leggi della giustizia onde è retta la coscienza umana, sarebbe un giudice iniquo, barbaro, oppressore, ci basta: la questione fra noi è finita; poichè disputando della con-

formità o della repugnanza di un dogma ai principj della ragione (e quindi anche della coscienza, della giustizia, del diritto, ecc.), certo intendete anche voi, come noi, la ragione umana; altrimenti la nostra controversia non avrebbe senso. Dunque riconoscendo che l'autorità umana non potrebbe applicare il codice penale dell'altro mondo senza violare e manomettere i dettami più sacri della coscienza, voi confessate che la ragione nel suo stato naturale sta contro di voi, e del vostro Dio, e del vostro dogma: vale a dire, che ragionando conforme alla logica, il vostro inferno è una favola, il vostro Dio una chimera, la vostra fede un assurdo, e voi... sempre teologi. Che se a risarcirvi di codesta conclusione, a cui non trovate via nè verso da sfugire, vi basta l'andar sognando un mondo fuori e sopra della natura, in *cui* il favoloso diventi vero, il chimerico reale, l'assurdo ragionevole, sia pure: non turberemo già noi la vostra pace. Dormite e sognate in buon'ora, come e quanto v'aggrada: ma non venite a disputare, se non quando siate desti; quando abbiate ripigliato l'uso del linguaggio, che si parla fra la gente che veglia, e non fra la gente che sogna.

CAPITOLO XVIII

Epilogo e conclusione

La questione, che al principio di questo libretto toglievamo ad esaminare, ci sembra risoluta. Dovevamo provare, che il cristianesimo non è una dottrina rivelata immediatamente e miracolosamente da Dio, atta ad insegnarci cose superiori alla ragione ed alla natura, e fornita di tali caratteri di verità e di certezza, che l'uomo sia logicamente e moralmente obligato a professarla come dottrina perfetta, infallibile, assoluta.

Per giungere a questa conclusione, dovevamo far la critica dei principj o dogmi fondamentali del cristianesimo; e l'abbiam fatta.

Questi principj e questi dogmi sono, per unanime confessione dei teologi, nell'ordine intelligibile l'esistenza e li attributi di Dio, come ente assoluto, infinito, e personale; la creazione e la providenza, la spiritualità e l'immortalità dell'anima umana; la possibilità, la necessità della rivelazione divina, la cui verità debba riconoscersi co'l criterio dei miracoli e delle profezie, e la cui realtà verificarsi con i documenti della storia: e nell'ordine sovrintelligibile, i misteri della trinità e dell'incarnazione, del peccato e della grazia, della risurrezione e del giudizio, dell'inferno e del paradiso. E noi abbiam provato che li argumenti, su cui la teologia cristiana fonda tutte queste dottrine, son vani, sono tautologie o antilogie, petizioni di principio o circoli viziosi, illusioni della fantasia o del cuore, miti o leggende.

Questi dogmi tuttavia, per quanto sieno assurdi nelle formule con cui li ha definiti la teologia, non sono però un trovato e un patrimonio esclusivo del cristianesimo; sono anzi, nella sustanza delle idee che rappresentano, communi a tutte le religioni, di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Non può adunque ripetersi la loro origine prima da altra fonte che dalla natura stessa dell'uomo.

Or la natura, se non è tutta infallibile, non può dirsi nè anche del tutto assurda; e li errori che provengono da lei, non possono essere che forme relative della verità.

Questo è un canone della critica moderna, che differenzia il pensiero del secolo XIX da quello de' suoi antecessori. Laonde essa non può compiacersi e fermarsi nella sola negazione satirica delle vecchie credenze, pigliandole sempre in mala parte, come imposture del sacerdozio, arti della politica, inven-

zioni della tirannide; non può ammettere nè concepire, che le sorti dell'Umanità sieno mai state in balìa d'alcuni individui, il cui buono o mal volere potesse decidere della scienza o dell'ignoranza, della felicità o della miseria di tante generazioni; non può sottrarre alla legge naturale ed organica, che governa tutte le forze, tutte le attività cosmiche, le azioni e le condizioni umane; non può fare un'eccezione nè pur in odio dei preti e dei re, nè pur a favore degli ingannati e degli oppressi. Dovunque apparisce un fatto permanente, costante, universale, ivi la critica riconosce l'opera della natura; riconosce una realtà, e quindi una verità; e se da un lato non si tiene dispensata dall'esaminarlo, dal chiarire con i lumi dell'intelligenza moderna tutto quanto v'abbia in esso di falso, di fantastico, di favoloso; dall'altro però non si crede nè anco disobligata dall'indagarne i caratteri, classificarne i rapporti, indurne e determinarne le leggi produttrici e regolatrici. E un saggio di tal processo, quanto le angustie dello spazio ci consentivano, l'abbiam dato anche noi; onde ci risultò che il Dio della religione cristiana, siccome quello d'ogni altra teologia, non è che un Ideale dell'uomo, personificazione dell'essenza umana spogliata di tutti i suoi difetti, e sollevata con la fantasia all'ultimo grado della sua perfezione.

Da questo concetto di Dio, figlio del sentimento per cui l'uomo anela all'infinito, alla cognizione della causa prima e del fine ultimo d'ogni cosa, rampollano tutte le dottrine teologiche sì dell'ordine intelligibile, e sì del sovrintelligibile.

Così il dogma della creazione e della providenza, della spiritualità e dell'immortalità dell'anima, non è che l'applicazione di quel concetto a spiegare il principio ed il fine dell'universo e dell'uomo, andando a cercare la ragione di fenomeni passati o futuri, che trascendono il dominio dell'intelletto, nel

campo di astrazioni a cui dà corpo la fantasia, nella regione delle ipotesi che l'uomo costruisce ponendo sè stesso in luogo di Dio. La teorica della rivelazione non è che lo stesso concetto di Dio come maestro dell'uomo. Il mistero della trinità è l'objettivazione delle forze o attività, che l'uomo distingue nelle funzioni della sua vita mentale. L'incarnazione è il simbolo della palingenesi individuale o sociale, a cui l'uomo sotto il governo del suo Dio si sente destinato; è il mito, con cui egli traduce in fatto il sentimento che lo porta ad unirsi ed identificarsi con Dio medesimo, cioè al conseguimento del suo ideale. La dottrina del peccato e della grazia risponde al concetto della creazione e della providenza, che fa di Dio un padre, un re, un padrone, e degli uomini i suoi figlj, sudditi, e servi. E il sistema della vita futura è la determinazione poetica del dogma dell'immortalità, e la rappresentazione di Dio come giudice e rimuneratore supremo.

La prova manifesta, che tutto l'edifizio teologico è fabricato su'l concetto di Dio come tipo dell'uomo, si è che le forme o simboli particolari, onde si definiscono i varj dogmi, rendono fedelmente e puntualmente l'imagine della varietà de' tempi e de' luoghi, dello stato fisico, intellettuale, e morale, in cui trovavansi i popoli, quando naquero e crebbero fra loro le credenze proprie di ciascuna religione. Quindi il concetto di Dio, benchè uno ed identico nella sustanza, viene simboleggiato sotto forme differenti, giusta le nozioni che predominavano in date circostanze di tempo e di luogo il pensiero e la coscienza popolare: qua era più principalmente l'ideale della forza, là dell'intelletto, altrove dell'amore, della bontà, della beatitudine, secondo che un popolo era per indole e per educazione temprato a sentire più vivamente l'uno o l'altro principio, e dava a questo od a quello la preminenza, la supre-

mazia su tutti li altri: — il sistema della providenza era ordinato conforme alle nozioni di giustizia e di governo, in cui si riponeva il modello di un'ottima amministrazione: — il paradiso figuravasi come il possesso di quei beni, che ognuno teneva per condizioni ed elementi essenziali della gioja e della felicità perfetta. Dunque alle dottrine della teologia, tanto per la parte sovranaturale quanto per la così detta razionale, manca ogni fondamento scientifico, ogni valore objettivo; dacchè esse non contengono percezioni, ma credenze; non cose, ma astrazioni; non dati positivi, ma fenomeni mentali; non istoria e scienza, ma leggenda e poesia.

— Il razionalismo adunque, opporranno taluni, non è che la negazione del dogmatismo cristiano. Ora un criticismo negativo non potrà mai surrogare la fede religiosa; poichè riuscirà sempre incapace di appagare non solo il cuore e il sentimento, ma altresì la ragione, a cui non è men naturale il bisogno d'una credenza certa ed inconcussa circa i problemi della religione. Laonde circoscrivendo il vostro sistema in un criticismo razionale, voi fallite al vostro scopo, voi non arriverete mai a fondare una religione che possa prendere il luogo e far le veci del cristianesimo. — Ma, in primo luogo, non è esatto l'asserire che il razionalismo è un sistema di mere negazioni. Esso incomincia, è vero, con impugnar direttamente la verità, la realtà, la certezza dei singoli dogmi capitali della teologia; ma poi fa un passo più avanti, e indagando l'origine e la legge delle credenze religiose, dimostra come sieno un portato spontaneo e naturale dello spirito umano; e riduce, secondo la formula di Feuerbach, la teologia all'antropologia. Il che equivale, siccome è manifesto, a convertire i dogmi sovranaturali in fenomeni psicologici, e quindi a trasportare la fede dal campo delle astrazioni e delle fantasie in quello dell'espe-

rienza e della storia; onde acquista il carattere più positivo che possano rivestire il pensiero e la cognizione.

In secondo luogo, è equivoco il supporre che il razionalismo pretenda di surrogare il cristianesimo. Perocchè se per surrogare intendete, che si debba contrapporre dogma a dogma, simbolo a simbolo, mito a mito, allora il razionalismo non si è mai sognato di pigliare il posto del cristianesimo, cioè di rinegare sè stesso e travestirsi in una fantasmagoria sovranaturale. In questo senso egli non è nè consentirà mai di essere una religione, e non invidierà giammai a nessuna teologia del mondo il suo trono, avendo anzi provato non solo illusorie e fallaci le soluzioni finora date dei problemi ontologici della vita, ma quelle eziandio che potessero nuovamente proporsi. Se poi per surrogare intendete, che esso svelando come si formino e si trasformino le credenze, ne elimini ogni prestigio di sovranaturale e di divino, le dimostri elemento, attributo, frutto naturale dello spirito umano, le riduca e le classifichi tra i fenomeni psicologici e tra le cognizioni ipotetiche, conghietturali, che precorrono alla scienza, oltrepassano i suoi confini, affermano più di quel ch'essa approvi, e cadono più o meno nell'imaginario e nel chimerico, e devono cedere dinanzi alla luce ascendente della ragione, e ritirarsi dinanzi alle sue conquiste, e correggersi e rifarsi progressivamente a tenore de'suoi insegnamenti: allora il razionalismo entra benissimo in luogo del cristianesimo, perchè oppone a'suoi dogmi le dottrine contrarie della scienza, e fuga i misteri della teologia con lo splendore della critica e della storia.

Tanto basta a soddisfare una ragione, che sapia riconoscere i proprj confini, e non pretenda all'impossibile. Ai bisogni poi del sentimento e del cuore non fa violenza il razionalismo, se non in quanto

dissipa le illusioni che positivamente repugnano ai principj della ragione, e riescono ad un assurdo. E questo è un beneflzio, e non un danno. Ma quanto alle credenze che vanno oltre, sì, non però contro alle conclusioni della scienza, la ragione non le oppugna; e pur dichiarandole ipotesi e conghietture, le rispetta, e lascia al cuore ed al sentimento piena facultà di spaziare nei campi infiniti della poesia. Ciò che la ragione combatte, non è già la libertà delle credenze, dei simboli, o se vuolsi, delle illusioni religiose, finchè si mantengano nel posto che l'ordine della cognizione richiede e prescrive; ma è il dogmatismo, il predominio che s'arroga la teologia su la scienza, il sovranaturale su la natura, il mistero su la teorica, l'imaginazione su la realtà, l'ignoto e l'inconoscibile sopra il vero ed il certo. Ciò che la critica distrugge, si è l'assolutismo che la teologia ha introdutto, a suo proprio favore, nel sistema dell'intelletto, per cui si è usurpato il diritto di dettare e imporre la legge alla coscienza, in nome d'un Dio al quale mette in bocca tutto quanto le piace, in virtù di un'autorità che si attribuisce da sè stessa, e con un metodo che inverte l'intiero organismo del pensiero. Ciò che la ragione e la critica impugnano senza pietà, si è l'intolerabile superbia della teologia, che presume d'aver piantato i tèrmini dell'umano sapere, e trovata la soluzione ultima dei problemi dell'essere, la teorica infallibile, immutabile dell'Assoluto. Ecco la vera e sola cagione di guerra fra le due parti. Vedano adunque li eterni predicatori di armonia e di conciliazione, quanto sieno vane le loro diatribe contro la filosofia, quasi fosse dessa che agita senza motivo la face della ribellione e della discordia. Rendano, se pur è possibile, un po' ragionevole la loro teologia; e non avran più a dolersi dell'inimicizia della ragione. Faciano che la religione cessi d'esser tiranna, ed avranno amica la

scienza. Credano pure quel che loro inspira il proprio cuore; ma lascino che la filosofia giudichi del valore scientifico delle loro credenze, e le classifichi nella serie delle umane cognizioni, giusta il grado che loro compete. — Diranno, che la fede non può esistere se non a patto di signoreggiare da regina tutto l'uomo; e di dare, non ricevere leggi? E noi diremo, che una fede così fatta non ha diritto alcuno d'esistere, perchè sarebbe la consacrazione del principio d'ogni tirannide; sarebbe la negazione d'ogni eguaglianza e d'ogni libertà. Li inviti alla conciliazione in nome di tal fede sarebbero insulti al buon senso; le omelie su la concordia delle due immortali sorelle si tradurrebbero in dichiarazioni solenni di guerra a morte fra l'una e l'altra. E se così vi piace, così sia; ma finite una volta i vostri nojosi piagnistei. Siete voi che volete la guerra: ipocriti, perchè dunque la deplorate? Tregua ai garriti, e mano alle armi. In guardia! difendetevi, assalite, combattete: è la vittoria sola che può imporre la pace. Se sarà vostra, allora piangerete o riderete di noi a vostro piacimento; e noi ci rassegneremo per forza ad ascoltarvi. Se poi la sarà nostra, allora..... a rivederci.

— Pure, dato eziandio che il razionalismo possa tener luogo di religione al ceto dei dotti e letterati, come volete che se ne contenti il popolo, a cui il difetto di cultura mentale rende tanto più necessario l'influsso dei simboli e delle credenze? Egli vive assai più di sentimenti che di raziocinj, più d'imagini che di teoriche; e tutte le vostre argumentazioni non varran mai nulla contro la voce instintiva del suo cuore che gli parla di Dio, contro le dolci attrattive ed il potente fascino della sua fantasia che lo trasporta in un altro mondo, e mediante arcane speranze e misteriosi timori gli fa sopportare le miserie della vita presente. Laonde, foss'anche possi-

bile un razionalismo popolare, non sarebbe un progresso, ma una ruina; non gioverebbe a migliorare le sorti del popolo, ma a peggiorarle; non sarebbe un mezzo di educare e perfezionare l'animo suo, ma di corromperlo e imbarbarirlo. Il titolo stesso adunque di *Razionalismo del popolo* è contradittorio in sè stesso; e quel che è ancora più strano, esso repugna intrinsecamente allo scopo medesimo che vi prefigete; poichè sonerebbe annunzio, non già d'un massimo bene, ma d'una sventura irreparabile all'Umanità che lavora e che soffre. — È questo l'argumento, che sotto mille forme diverse ci viene ogni dì ripetuto da uomini liberali, che considerano la religione più da politici che da teologi, e si vantano filosofi più pratici che speculativi. Noi non istaremo qui a replicare ciò che abbiam detto loro altre volte: nelle questioni religiose disputarsi, non di quel che sia opportuno, utile, convenevole, ma prima e sopra di tutto della verità; e conosciutala, esser debito d'ogni onesto professarla, subordinando a lei ogni interesse e convenienza; dacchè è dessa il sommo di tutti i beni, non che per il ceto culto, ma eziandio per il popolo, se pure non vogliano disdirgli anche la natura umana.

Bensì diremo loro, che appunto noi predichiamo il razionalismo al popolo, perchè vogliamo sottrarlo al dominio prepotente, ch'esercita su di lui la superstizione. S'egli è credente, perchè ignorante; dunque ammaestratelo, e diverrà razionalista. Se ha bisogno di simboli, perchè gli manca la scienza; dunque instruitelo, e sarà emancipato dalla tutela del dogma e del prete. Addurre l'ignoranza stessa del popolo a prova dell'impossibilità di cavarlo dal suo stato d'ignoranza, non è egli un controsenso? Dovremo dunque attendere che tutto il mondo sia razionalista, perchè vi paja tempo di trattare del razionalismo? Che nella vita mentale del popolo il sentimento e

la fantasia primeggino su la ragione, lo sapiamo anche noi; ma e non sapete voi altresì, che questa è la condizion naturale della fanciullezza dell'uomo? e che il popolo non è tale se non perchè il suo spirito è ancora fanciullo? Or che direste voi del senno di colui, che uscisse fuori a bandire: non doversi, non potersi insegnare ai giovinetti le scienze filosofiche, matematiche, storiche, fisiche, naturali, perchè l'animo loro è ancora in balìa del sentimento e dell'imaginativa? Direste che costui discorre così a rovescio come un medico, il quale allegasse i sintomi di una malatia per provare impossibile l'applicazione del suo rimedio specifico; direste che la sua logica porterebbe dirittamente a conchiudere, che le medicine son fatte per i sani, e non per l'infermi; ossia, che l'instruzione è per i dotti, e non per l'ignoranti. Povera l'Umanità, se avesse mai proceduto con sì bel criterio! Avrebbe dovuto starsene eternamente nei boschi e nelle selve a pascersi d'erbe e di ghiande.

E senza risalire tanto indietro nella serie dei tempi e delle tradizioni, il cristianesimo stesso non è la confutazione vivente e parlante d'una così stravolta pedagogia? La dogmatica dell'Evangelio, per rispetto alle credenze vulgari del paganesimo, era per fermo un razionalismo assai elevato ed astruso; fra i zelanti della fede degli avi passava per una specie di ateismo, e dovea repugnare ai popoli antichi assai più che il nostro razionalismo ai popoli moderni. Voi dunque avreste condannata l'opera di Cristo e de' suoi apostoli, come impossibile ed assurda; voi avreste pigliate le difese della mitologia pagana contro l'Evangelio; voi avreste sostenuto, che i popoli greci e latini avean bisogno della loro turba di Dei maschi e femine, maggiori e minori, dell'Olimpo e degli Elisi, dei riti e dei *misteri*; voi avreste gridato guaj a chi scrollasse una pietra di

quell'edifizio fantastico, in cui pure consisteva la loro religione; voi avreste subito annunziata la disperazione del popolo, e quindi l'immoralità, la corrottela, la barbarie. E nondimeno tutta quella mitologia dinanzi alla critica cristiana disparve; il popolo rinunciò a' suoi Dei; riconobbe favolose le credenze antiche; abbracciò con entusiasmo le nuove; non fece una caduta, ma un progresso.

Vane pertanto e ridicole sono le vostre paure; e co'l passaggio dal cristianesimo al razionalismo i popoli compiranno un progresso maggiore. Spodestando il Dio della Bibbia, ideale della grazia e del privilegio, del despotismo e della vendetta, prenderanno a venerare il Dio dell'Umanità, principio della libertà e dell'eguaglianza, della giustizia e della solidarietà di tutti ed in tutto; e sentiranno la coscienza e la ragion propria rispondere alla sua *voce*, molto meglio che a quella dell'ente astratto e negativo della teologia. Imparando a ridersi del paradiso e dell'inferno, degli angeli e dei demonj, come già si ride dell'Erebo e delle Parche, dei Genj e delle Furie, non mancherà per ciò al popolo nè la legge morale, nè i motivi e li stimoli ad osservarla. Io me ne appello a voi stessi, dacchè fate aperta professione di razionalismo. Quando avete cessato di credere alla parola del prete, vi siete voi sentiti sciolti da ogni dovere? Quando avete capito, che il Dio della Bibbia non valea nè più nè meno che quello di Zoroastro e di Buddha, di Omero e di Maometto, e che li oracoli dell'uno erano così imaginarj come quelli degli altri Dei; vi siete voi creduto lecito ogni cosa? avete smarrita ogni coscienza del bene e del male? non rimase in voi più nulla che vi obligasse di essere onesti, e di non essere malvagj? non udiste più una voce interiore prescrivervi di trattare li altri, come vorreste voi esser trattati da loro? si estinse nel vostro cuore ogni

sentimento di carità e di giustizia verso dei vostri simili; e vi teneste per dispensati dal riguardarli tutti come fratelli? Ma ricordatevi, che il popolo non è di natura diversa da voi; e che se voi siete onesti come prima, benchè non più credenti, onesto del pari continuerà ad essere il popolo, quantunque non più cristiano. Imperocchè il fondamento della moralità, siccome abbiam detto più volte, risiede nella natura stessa dell' uomo, nella coscienza; e sopravive a tutte le vicissitudini dei dogmi e delle credenze: onde la parte morale della religione è per sè medesima in sicuro da qualunque critica dello scetticismo. I simboli, in cui la teologia la ravvolge, non sono che le forme relative e transitorie della legge, per accommodarne l'espressione alla capacità successiva degli uomini: forme utili ed efficaci, finchè il prestigio di un' autorità sacra e veneranda le mantiene in credito ed in onore; ma impotenti e derisorie, quando la ragion publica non ha più in esse alcuna fede, e le riguarda come pregiudizj e superstizioni vulgari. La morale adunque, senza dover più ricorrere alla sanzione della cristiana mitologia, non perderà punto del suo impero su la vita umana; ed il popolo ne adempirà tanto più fedelmente i precetti, quanto più largamente gli verrà fatto di attingere alle fonti del razionalismo.

E già ne è mallevadrice la maestra di tutti i maestri, l'esperienza. Certo, nessun negherà che nell'Europa del medio evo non fosse molto più viva ed universale la fede in Dio, la speranza del paradiso, ed il terrore dell'inferno, che nell'Europa odierna. In quei secoli pertanto la moralità publica, stando al criterio degli avversarj, avrebbe dovuto essere di gran lunga superiore a quella del secolo nostro. Or bene, interrogate la storia, paragonate i costumi d'allora con quelli di oggi, la società di quell'êra credente con la società dell'êra nostra incredula; e

toccherete con mano il progresso morale, che l'Europa ha già percorso.

V'ha un altro confronto che parla ancora più chiaro. Il ceto, in cui oggidì prevale il razionalismo, è fuor di ogni dubio quello degli scienziati, dei letterati, e generalmente degli uomini ornati di qualche cultura ed instruzione; all'opposto, il ceto, in cui predominano ancora le credenze cristiane, è il vulgo. Or bene, consultate la statistica giudiziaria; e vedrete come la massima parte dei delitti, che si commettono in ciascun paese, sia opera della plebe: consultate l'esperienza; e vedrete, che siccome la fede sta in ragion diretta dell'ignoranza, così la moralità sociale sta in ragione inversa della fede; vale a dire, che quanto più si ascende nei gradi della cultura, tanto diminuisce l'impero della credenza, e cresce quello della morale; laddove co'l discendere la scala della civiltà, quanto aumenta l'ignoranza e la fede, tanto pure aumenta la barbarie e la ferocia. Dunque l'inferno e il paradiso non sono valide e sicure guarentigie dell'ordine morale; v'ha dunque nell'indole stessa dell'uomo un principio naturale, che lo porta ad avanzar nella pratica del bene, secondo che progredisce nella cognizione del vero; dunque se il razionalismo è più consentaneo ai dettami della scienza che la teologia, giova anche più di lei al perfezionamento della moralità; onde liberare il popolo dalla servitù del dogma e dall'illusione del mistero, sarà non solo un emancipare la sua mente, ma eziandio un redimere il suo cuore.

Ma l'objezione, a cui rispondiamo, non ci vien mossa solamente da liberali di buona fede. Ce la ricantano pure i nemici della libertà e della democrazia, i quali solleciti unicamente di conservare il monopolio delle ricchezze, dei diritti, e dei poteri, vanno urlando esser necessaria al popolo la religione, che gl'inculchi l'umiltà, la pazienza, la sottomissione;

poichè altrimenti chi lo farebbe ancor soggiacere alle dure condizioni in cui si trova, e rassegnarsi all' ignoranza e alla miseria cui venne finora condannato? Egli vorrebbe la sua parte del patrimonio commune, la sua parte d'agiatezza e d'autorità, di sapere e di godere; e allora i privilegj del sangue e del denaro sarebbero finiti; s'inaugurerebbe per tutti il regno del lavoro e della giustizia; nè rimarrebbe più altra specie d'aristocrazia che quella naturale dell'ingegno, e quella morale della virtù. Che sarebbe allora dell'ordine sociale? Dunque bando al razionalismo, che trae seco la ruina della famiglia, della proprietà, della religione, e d'ogni bene. —

A costoro poi sì ciechi da non vedere o sì tristi da finger di non sentire l'enormità di un simile ragionamento, risponderemo anche noi poche e recise parole. Sì, noi annunziamo al popolo il razionalismo, appunto perchè miriamo alle conseguenze che voi paventate cotanto. Sì, noi vogliamo il popolo razionalista, perchè vogliamo che cessi di stare ginocchioni a'vostri piedi; vogliamo che si rialzi, che vi guardi in faccia, che si metta a paro con voi, e che vi sia fratello non di nome soltanto, ma di fatto. La religione della povertà e della pazienza, ei l'ha praticata già anche troppo; e se la è davvero necessaria all'esistenza dell'ordine sociale, come voi dite, su via, signori, il tempo di mutare le parti sarà venuto: passerete voi principi, voi nobili, voi banchieri, voi signori d'ogni titolo e d'ogni grado, ad assaggiare le beatitudini della fame, a godervi le delizie della miseria, a inebriarvi delle gioje di quella lunga agonia, che è la vita del proletario. E il popolo piglierà il vostro luogo, e passerà a far penitenza nei vostri palazzi, a piangere nei vostri giardini, a digiunare alle vostre mense, a gemere dinanzi ai vostri scrigni. Così l'ordine sociale rimarrà intero ed intatto; l'instituzione divina dei ricchi e dei poveri

sarà sempre rispettata; la santa religione del dolore e del pianto continuerà sempre ad esser egualmente necessaria; la fede dell'ignoranza e della servitù, il mistero dell'inferno e del paradiso forniranno sempre una salvaguardia alla morale, un freno alle passioni, un conforto ai patimenti; e voi sarete paghi e soddisfatti. Non vi sarà nell'ordine del mondo altro mutamento che di persone: il popolo sarete voi, ecco tutto.

Riserbatevi adunque per quel giorno — e se non mutate registro, vi cadrà addosso più presto che non pensate — i vostri sermoni su la necessità della religione; quando sarete popolo, potrete parlare dei bisogni del popolo con cognizione di causa, e avrete qualche diritto ad esser creduti. Ma finchè voi *siete* chi siete, la vostra parola è interessata, la *vostra* testimonianza è nulla. La religione, in quanto tiene del sentimento, dell'affetto, dell'instinto naturale, è egualmente necessaria a tutti li uomini, e non havvi luogo a temere, che possa mai venir meno in un secolo o in una nazione qual si voglia: ma in quanto è una mitologia fattizia, un sistema di simboli poetici, non è necessaria a nessuno, e men che a *tutti* al povero popolo, la cui esistenza consumasi negli stenti per guadagnarsi un po' di pane. Allevato com'è nell'ignoranza e nell'inedia, la sua prima religione si è di soddisfare ai bisogni materiali della vita: il culto non ha per lui altro valore che quello d'uno spettacolo, d'una festa; onde a nessun ceto è così facile come a lui il passaggio da un culto ad un altro, dalla Madonna alla Dea Ragione, dalla messa al teatro, dalla processione all'albero della libertà. Quindi se si parla della plebe, come voi la volete, essa non ha mestieri di religione per viver bene, ma di ricreazione per dimenticare talvolta i suoi mali: se poi trattasi del popolo, come lo vogliam noi, esso non avrà certo maggior bisogno di religione che la borghesia e l'aristocrazia;

e se il razionalismo basta a voi, privilegiati del denaro e del potere, basterà benissimo anche a lui, giacchè la disparità di condizione fra lui e voi non sarà più così iniqua e scandalosa, come voi l'avete stabilita e mantenuta a vostro favore.

Le quali considerazioni valgono pure a risolvere l'ultima difficoltà, che ci veniva proposta. No, di certo, co 'l titolo di questo libretto non pretendiamo significare che il popolo sia già tutto o possa essere in breve un'accolta di filosofi; bensì vogliamo avvertire, che il razionalismo è fatto anche per il popolo, nè dev'essere la prerogativa di nessuna aristocrazia. Se il popolo fu capace di udire l'esposizione della dottrina cristiana, la quale non è che un tessuto di misteri l'uno più oscuro e incomprensibile dell'altro; dee tanto meglio esser idoneo ad ascoltarne la critica, che per lo più consiste nell'applicare i dettati del senso commune ai problemi religiosi; dee riuscirgli tanto più agevole il razionalismo, che non gl'insegna se non cose chiare ed intelligibili, verità che ognuno può da sè verificare con l'esperienza o la riflessione propria. Quel popolo, che è giunto ad imparare il catechismo di Roma, apprenderà assai più presto e di leggieri il catechismo della ragione: chi fu una volta cristiano, può meglio essere cento volte razionalista.

Tocca ai liberali di compiere l'impresa. In luogo di palpare i pregiudizj del popolo e secondarli per vani timori, per interessi di partito, per calcoli d'opportunità, li combattano sempre e dovunque, con lealtà ma con energia, senza ire ma senza riguardi. Dove la legge permette, in publico; dove no, in privato bandiscano tutta intiera la verità: chè da essa sola dee nascere la redenzione della patria e dell'Umanità. Consacrino una parte di quello zelo costante, intrepido, infaticabile, che recano nelle congiure o nelle lutte politiche, all'apostolato razionale; chè è

desso l'unico principio e fondamento d'una rivoluzione feconda e duratura. Ma sia un vero apostolato d'idee e d'affetti, non uno sfogo d'invettive e di contumelie. Sconfiggano le dottrine, ma rispettino le persone; annientino i dogmi, ma lascino in pace l'individui. Non sono già i preti che fanno il cattolicismo; all'incontro, è il cattolicismo che fa i preti: e voi tutti, che stimate quello pernicioso e funesto, dovete reputar questi, non suoi autori, ma sue vittime; non rei, ma sventurati. Riusciste anche a sterminarli tutti d'un colpo, se rimane in piedi la religione cattolica, non avreste fatto nulla; e indi a poco ve li vedreste ancora dinanzi più numerosi e più potenti che prima. Ruinato invece il cattolicismo nella ragione e nella coscienza universale, i preti se n'andran tutti con Dio in poco d'ora, senza che voi dobbiate torcere un capello a nessuno. Ma sopratutto predicate con l'esempio: fate voi per i primi quel che dite agli altri. Sia ogni atto della vostra vita, e domestica e sociale, una testimonianza solenne delle verità che professate; sia una continua prova di fatto, che il razionalismo giova così alla scienza come alla vita; che accoppia insieme la teorica e la pratica del bene; che se è la religione della libertà e della democrazia, è pur la religione della virtù e del dovere; e che rappresenta non solo una riforma civile, ma eziandio un progresso morale. Così vi guadagnerete prima il rispetto e la stima, poi la fiducia e l'amore del popolo; e allora la vostra parola avrà presso di lui, oltre l'efficacia intrinseca della ragione, l'estrinseca autorità dell'esempio; voi sarete per lui apostoli e sacerdoti della sua novella fede; non avrete più a temere la concorrenza di nessun clero; e il secolo XIX v'andrà debitore d'aver toccata la sua meta, inaugurando l'êra del Razionalismo popolare.

NOTE

(A)

Contro i termini, a cui abbiam ridutto lo stato della questione, un foglio protestante ha mosso alcune objezioni, che e per l'importanza della materia e per l'urbanità della forma non possiamo lasciare senza risposta (1).

Ci si oppone adunque, che « la questione è mal posata; « *perchè* sarebbe meramente formale, e verrebbe risoluta « con *una* dialettica affatto esteriore. » Proporsi di esaminare l'esistenza, la natura, la verità, la certezza di una dottrina, ci sembra tutt'altro che arrestarsi alla sua forma esteriore; ci sembra anzi l'unica via da penetrare il più addentro che sia possibile nella sua intima sustanza. E quali argumenti s'arrecano in conferma di una tal objezione? Eccoli:

1. « Vi ha una cosa, che la logica deve accettare, e « su cui si deve basare ogni ordine di studj, intellet- « tuali, morali, e fisici che siano: questa è la vita. » Ma quale? La naturale? sì. La sovranaturale? no. Ed ap-

(1) V. La Buona Novella, N.° 31, dove si fa qualche critica ai primi paragrafi del *Razionalismo del Popolo*, publicati nel N.° 41 della Ragione.

punto, perchè il razionalismo *accetta*, anzi richiede per unica sua *base* la vita naturale, è obligato a negare la vita sovranaturale, essendo l'una il contraposto dell'altra.

2. « La logica ha un campo esteso; ma quel campo « non si apre se non dopo che si è riconosciuto un prin- « cipio vitale, sostegno della scienza, non dato da lei, e « che si fa riconoscere, non afferrare. » Ottimamente: ma il *riconoscerlo* è opera della riflessione; riconoscerlo è aver la coscienza o la persuasione della sua esistenza, della sua verità, della sua certezza. Il che, ognun lo vede, è un lavoro affatto logico, ed è il processo medesimo che noi vogliamo tenere: nè più, nè meno.

3. « Esso si posa manifestandosi; e a fronte delle « sue manifestazioni ogni opposizione cessa, ed anzi que- « sta include sempre il suo riconoscimento. » Ed è ciò che resta a vedere, ciò che prendiamo in esame. Ma in qual modo potremo noi venire a *riconoscere* se ci sia, o no, la *manifestazione* d'un principio sovranaturale? Mediante un criterio, senza dubio; giacchè il riconoscimento d'un principio è un atto riflesso, che implica necessariamente un raziocinio; ed il raziocinio esige pure una regola, che ci assicuri se ragioniam bene o male. Ora questa regola, questo criterio non può esser altro che la critica, la quale è ben vero che non deve e non può *dare* o porre il principio stesso, ma è vero altresì che può e deve essa sola *riconoscere* le sue manifestazioni. Tal è precisamente *in ogni ordine di studj, intellettuali, morali, e fisici,* l'officio della critica: verificare le manifestazioni dei fenomeni o principj, in cui ci si rappresentano le leggi della natura, della coscienza, del pensiero, per ammetterli quando si ravvisino una realtà, e rigettarli qualora si scoprano un'illusione. Ed è questa la norma, che noi intendiamo di applicare agli studj religiosi, dai quali se risulterà, che il principio della vita sovranaturale *si posa* realmente e *si manifesta*, vivano sicuri li avversarj, e protestanti e catolici, che non solo *ogni opposizione* cesserà, da parte nostra, *a fronte delle sue manifestazioni*, ma che lo abbracceremo anche noi con tutto l'entusiasmo di cui siamo capaci, e lo professeremo altamente, e lo predicheremo fino su i tetti, quanto ci basti il respiro. Tocca però a loro di farci vedere la *ma-*

nifestazione, la *posizione* di quel benedetto principio: qui sta il punto. Se ci riescono, tanto meglio per noi; ma finora, ed è un pezzo che tentano l'impresa, han perduto il tempo e la fatica. Bisogna dire che il razionalismo abbia una vista o più losca assai, o assai più fina del misticismo, giacchè questo dice di vedere benissimo tante cose, che quello non ha mai potuto vedere!

4. « La Bibbia non ha veruna delle forme scientifiche, « e non pretende d'averle. Mosè, Gesù, Paolo, tutti i « profeti e li apostoli sono alieni dalla forma scienti- « fica. » E tal sia di loro. Noi non discutiamo già, se la loro dottrina abbia, o no, una forma scientifica, ma se sia rivelata da Dio, se certa, se tale infine, che non possa rifiutarsi da una mente logica, da una coscienza retta: e nulla più.

5. « Il cristianesimo si presenta all'Umanità come una « vita nuova, piena, superiore alla naturale, che armo- « nizza l'uomo, che ne soddisfa le aspirazioni tutte, che « ne completa l'essere. » Ma non è questo un privilegio del cristianesimo; è il carattere commune, generico, essenziale di tutte quante le religioni positive, dalla prima all'ultima, le quali *si presentano* sempre *all' Umanità* come *una vita nuova*, che promette l'*armonia* dell'*uomo*, il *soddisfacimento* delle sue *aspirazioni*, il *compimento* del suo *essere*. Anzi, a parlare più propriamente, questo carattere è l'essenza medesima della religione, e il fondamento di tutti i rapporti che passano tra la fede e la scienza, tra il sentimento e la ragione. E però, quando ci si domanda:

6. « Ha l'uomo bisogno di tal vita? » la questione, così in termini generali, si traduce in quest'altra: l'uomo ha egli bisogno della religione? E noi rispondiamo di sì, in quanto che un bisogno siffatto ci apparisce come un elemento della natura umana, ed un equivalente, un sinonimo, una forma del bisogno stesso di felicità e di perfezione assoluta, infinita, a cui l'Umanità anela per un sublime instinto. Ma noi andiamo poscia più oltre, e domandiamo alla nostra volta: questo bisogno venne egli mai, o può venire pienamente soddisfatto dalla religione? E rispondiamo, con pari franchezza, di no; poichè la storia nega il fatto, e la filo-

sofia il concetto di una tale *soddisfazione*, siccome quella che eccede troppo i limiti della natural condizione dell'uomo. Laonde a torto si soggiunge:

7. « Dimostrateci il no, e ogni controversia finirà: « se ogni aspirazione dello spirito non è un sospiro « inverso quella vita, il cristianesimo è bello e battuto, « ed è una mera vacuità. » No, non si disputa fra noi, se l'uomo abbia *bisogno* di quella *tal vita;* ma sibbene, se *tal vita* possa il cristianesimo darla all'uomo. E quindi la conseguenza dell'argumento zoppica forte; poichè si può *battere* benissimo il cristianesimo, senza punto negare l'*aspirazione* dell'Umanità a *quella vita*, la quale, secondo che vedremo, non è per lei e non può essere mai una realtà, ma è e sarà sempre un ideale.

8. « Se essa è necessaria, il cristianesimo la dà? La « vita non si presta a veruna analisi, lo abbiamo detto: « o ha manifestazioni sicure, vaste, inoppugnabili, o è « un bel nulla. » V' ha quì un'aperta contradizione; perocchè si dice da una parte, che *la vita* non ammette *veruna analisi;* e dall'altra, ch'essa ammette *manifestazioni inoppugnabili*. Ora il *riconoscimento* di queste *manifestazioni* può egli farsi altrimenti che per via d'*analisi?* E senza l'*analisi*, con qual metodo si perverrà mai alla certezza, che le sono veramente *inoppugnabili?* E più grave diviene ancora la contradizione nel seguito del discorso, che continua così:

9. « Cristo dà una vita tale, che logicamente debba « essere riconosciuta a siffatte manifestazioni? L'espe- « rienza cristiana e la storia dell'Umanità la mostrano? « È impossibile a chi voglia davvero di farne esperi- « mento? » Ecco la vita stessa, che *non si presta a veruna analisi*, prestarsi benone ad un *riconoscimento logico!* Ecco una vita, che là si dichiarava riconoscibile avanti e senza d'alcuna intramessa della logica, dichiararsi quà non riconoscibile fuorchè mediante la logica e l'esperienza! Ma sgombriamo una volta la questione da ogni equivoco. Che cos'è questa vita, che si vuol porre a centro e cardine di tutta la nostra controversia?

O si prende in senso subjettivo, come un fatto, un sentimento, una persuasione tutta individuale: ed allora

non è più materia di discussione filosofica, nè teologica di alcuna sorta. All'uomo che ne dice: io sento in me quella vita, non potremmo rispondere nulla; come nulla potrebbero risponder li avversarj all'uomo, che dicesse loro: io per me non la sento. Quindi varrebbe tanto il cristianesimo, quanto ogni altra religione; poichè tutti i credenti, qualunque sia il simbolo della loro fede, sentono nel proprio cuore, o piuttosto nella propria imaginazione, quella vita che si ripromettono dalla loro religione, dal loro Dio.

O invece si prende in senso objettivo, come principio, legge, dottrina religiosa e morale: ed allora la discussione è circoscritta rigorosamente nei termini, in cui l'abbiamo proposta noi; ed appartiene interamente alla logica ed alla critica, poichè sta tutta nell'indagare l'origine, la verità, la certezza, il valore insomma ideale e storico d'un simbolo religioso. Ora è questo il senso e lo stato della controversia, che noi imprendiamo; e non mica per « combattere il cristianesimo co'l maggior « commodo possibile, » ma per esaminarlo nell'unico e solo modo possibile che vi sia di studiare una religione. E se ci fosse mai rimasto alcun dubio su la bontà e necessità di questo metodo, la censura del foglio protestante, in verità, ce l'avrebbe disipato; poichè l'altro, ch'esso ci propone, o è la conferma del nostro, o la negazione d'ogni metodologia. Infatti, ripiglia ancora:

10. « La Bibbia insegna, ma a patto di dar la vita dello « spirito; insegna, perchè è perdono, pace, salute; prima « d'insegnare all'intelligenza, insegna alla coscienza; e « prima di dare una soluzione scientifica, dà una solu- « zione morale. — Se la Bibbia non adempie nell'intimo « dello spirito a ciò che promette, e nelle condizioni che « richiede, è il più miserabile dei libri: se lo adempie, « essa dà vita, e in faccia alla vita la scienza si piega, « e non può risurgere che accettandola. » Ma qual sarà poi il criterio, con cui dovremo giudicare se lo *adempie?* Sarà la testimonianza dei credenti, o degl'increduli? L'una varrebbe l'altra, cioè, nessuna val nulla. Il credente dirà sempre di sì, l'incredulo sempre di no; ed avranno egual torto ed egual ragione ambidue. Inoltre, non è già la sola Bibbia cristiana, che prometta e facia

tutti quei miracoli: le altre Bibbie, e più antiche e più moderne, — e non sono poche — procedono dello stesso tenore; tutte promettono e dànno ai loro seguaci la *vita dello spirito*, *perdono*, *pace*, *salute*, *insegnamenti alla coscienza*, *soluzioni morali*. E pure i dottori cristiani si ridono e delle promesse e degli effetti delle altre Bibbie, e sostengono che le son tutte favole e fandonie. Or bene, con qual metodo vanno essi ad impugnare coteste religioni? In quali termini pongono la questione tra la Bibbia cristiana e le altre tutte? Terrebbero forse per valido e legitimo argumento l'asserzione di un infedele, il quale giurasse loro, che la parola di Confucio, di Zoroastro, di Buddha, di Maometto, gli ha dato *nuova vita, perdono, pace, salute?* O si contenterebbero per tutta risposta di giurargli, ch'essi non han provato nulla di ciò, nè sentito in quella parola veruno di sì mirabili e miracolosi benefizj? Oh! no, certamente; essi procederebbero con miglior senno. Gli dimostrerebbero, che quella sua Bibbia non può essere parola di Dio, perchè e il loro Dio è una chimera, e la sua pretesa parola è cosa tutta umana, piena d'errori, di falsità, di favole, d'assurdi; onde ricaverebbero la conseguenza troppo legitima e irrefragabile, che tutti quelli effetti portentosi da lui attribuiti alla sua Bibbia, *vita, pace, perdono, salute,* ecc. sono parte illusioni del suo cuore e della sua fantasia, e parte risultati delle leggi naturali, che governano la sua mente, la coscienza, la vita. Ebbene, tal è il metodo, che noi adoperiamo con i dottori cristiani; e non ci risolveremo a mutarlo, se non dopo ch'essi ci avran dato l'esempio d'un metodo diverso, e più logico, e più efficace, nelle loro controversie con i credenti ad altre Bibbie e ad altri Dei.

Ma la maniera di *posar* la questione, che il foglio valdese predilige tanto e caldeggia, è quella stessa, se mal non mi appongo, che il dottore Ullmann avea già sostenuta nel suo libro su l'*Essenza del cristianesimo*, tradutto in francese da un altro dottore protestante, A. Sardinoux; e però dopo esaminate le ragioni del discepolo, ascoltiamo un poco eziandio quelle del maestro, non forse egli riuscisse più felicemente nel suo assunto.

Ullmann distingue nel cristianesimo quattro forme di sviluppo. La prima, rappresentata dalla chiesa dell'antichità, è la *teoretica;* e mirava a svolgerne il sistema dottrinale. La seconda, rappresentata dalla chiesa del medio evo, è la *pratica;* e intendeva ad applicarne la legge morale. La terza, rappresentata dalla chiesa dei tempi moderni, è l'*evangelica*; e bada ad attuarne la forza redentrice. Ma queste forme capitali, vere in parte, non effettuarono tutta la potenza e vitalità del cristianesimo; onde la quarta, che verrà rappresentata dalla chiesa dell'avvenire, ne deve esplicare tutta l'essenza, che è l'unità del divino e dell'umano, l'unione di Dio e dell'uomo in Cristo e per Cristo, che costituisce la religione perfetta, immortale. Pertanto il carattere specifico e distintivo del cristianesimo non è nè la sua dottrina, nè la sua morale, nè la sua virtù redentrice; ma bensì la natura particolare ed il valore religioso e morale della persona, che lo ha fondato: persona così realmente divina come umana, umana come divina, e perfettamente una con Dio; perocchè la dottrina, la morale, e la redenzione si fondano su questa personalità, e non viceversa. Inoltre, quelli altri elementi gli son communi, fino ad un certo punto, con altre religioni, laddove per rispetto alla persona di Cristo esso è unico. Come dottrina, esso parla all'intelletto; come legge, alla volontà; e in questi due casi la sua azione è principalmente esterna, mecanica, inetta a produrre una viva pietà, una trasformazione intima, una nuova creazione. Come virtù redentrice, esso penetra nel cuore, e vi esplica assai meglio la sua forza vivificante; ma ridutto a questo solo, non sarebbe che un sentimento, uno stato interiore dell'uomo. Esso non rivelasi a noi con tutte le ricchezze della sua originalità e nella pienezza del suo valore objettivo, se non nella persona del suo fondatore, incarnazione vivente e imperitura della unità di Dio e dell'uomo, principio d'una redenzione eterna, d'una piena trasfigurazione dell'Umanità secondo l'imagine divina del Cristo (1). —

Or bene, tutte queste distinzioni e divisioni conclu-

(1) *De l'essence du Christianisme*, § II, XII.

dono forse qualche cosa contro della nostra tesi? No. certo. Prese in sè stesse, non esprimono che i diversi elementi o aspetti, sotto cui può considerarsi il cristianesimo, del pari che ogni altra religione. Applicate poi al caso nostro, si risolvono in una questione di parole, nel senso, cioè, più o meno stretto o largo, in cui si piglia il termine di dottrina. Perciocchè se intendasi per dottrina un sistema di cognizioni puramente razionali, una serie di proposizioni e di prove logicamente connesse le une con le altre, e rigorosamente teoretiche e speculative, allora la distinzione di Ullmann sarebbe giusta; e sotto il titolo di dottrina non si potrebbe comprendere altro che la parte propriamente dogmatica e metafisica della teologia. Ma in questo senso la sua distinzione non ci riguarda punto; poichè è troppo manifesto, che nel nostro tema non è quella la sola dottrina, di cui si vuole disputare. Se poi la si piglia, non per una porzione soltanto, ma per la totalità dei concetti e dei fatti che compongono una religione, allora è non meno evidente che la distinzione torna al tutto vana; giacchè la dottrina rimane il genere, sotto di cui van classificati, a guisa di specie, i varj elementi onde la religione è composta, ed appartiene alla dottrina religiosa tanto il dogma quanto la morale e la redenzione e la persona di Cristo. La morale non è fors'anche una scienza? La verità della redenzione non è anche un dogma? L'unione del divino e dell'umano in Cristo non è anche una teoria? Tutte queste forme adunque hanno pure il loro lato dottrinale; anzi non possono meglio abbracciarsi tutte insieme che sotto la denominazione generica di dottrina religiosa. Laonde lo stato della questione, come noi l'abbiamo stabilito, include tutto, non esclude nulla; e quindi è la formula più conveniente ad una controversia, in cui trattasi appunto nel senso più largo e comprensivo di esaminar il valore della religione cristiana.

Ed invero, quali argumenti Ullmann allega per mostrare, che il cristianesimo non può considerarsi adequatamente sotto la forma generale di dottrina? Allega, che i suoi insegnamenti fondamentali non possono a buon diritto chiamarsi una dottrina, ma rampollano da

una fonte superiore. Ed ecco il sommario, che fa egli stesso di questi insegnamenti: — Gesù Cristo ha veramente adempite nella sua persona le promesse dell'antica alleanza, e pienamente manifestata ed attuata l'eterna volontà di perdono e di salute verso li uomini, del Dio vivente e sovrano, Dio della santità e dell'amore. In lui, l'uomo provato dalle opere e dai patimenti; in lui, il paziente, il crocifisso, il risurto, il glorificato nel cielo, è positivamente apparso il Messia lungamente promesso e desiderato. Per lui, figlio di Dio e figlio dell'uomo, venne fondato il regno di Dio su la terra; per lui fondata la salute eterna, che sola procura la pace e la felicità, e che è destinata ad effettuarsi, nel corso dei tempi, in ogni individuo e nell'Umanità. Per la fede viva l'uomo umiliato e pentito s'appropria questa salute, nasce infallantemente ad una novella vita d'amore, d'obedienza, di santificazione; e dinanzi al Dio della santità e dell'amore diventa giusto, suo figlio diletto, una nuova creatura, formata a sua imagine, come brilla assolutamente pura in Cristo, suo figlio unico; ed ha con questo salvatore fraterno una communione, che lo farà partecipare sicuramente alla sua gloria, come quaggiù partecipa al suo spirito, al suo amore, alla sua abnegazione, a'suoi patimenti (1). — Ebbene, non è questa una dottrina? Non è una serie di proposizioni, che tocca alla ragione di pronunziare se sieno vere o false, ragionevoli od assurde? Poniamo pure, che tra esse manchi quel legame logico, quell'intreccio deduttivo, che è il carattere specifico della scienza: e che monta? Vuol dire, che la forma dell'insegnamento di Cristo non è geometrica, non è scientifica; che è un insegnamento popolare, vulgare, tutto quel che volete: ma è pur sempre un insegnamento, sempre una dottrina; e però noi possiamo e dobbiam sempre domandare al cristianesimo, se ciò che n'insegna sia errore o verità, favola o storia.

— No, ripiglia Ullmann, il cristianesimo non è che una nuova *via di salute*, nella quale convien ch'entri realmente chi ha da sperimentare personalmente la sua

(1) § III.

efficacia salutare (1). — Ma perchè io possa risolvermi a sperimentare questa *via di salute*, bisogna che la riconosca certa, retta, sicura, o alla men trista, possibile; dacchè dell'ignoto, e tanto men dell'impossibile, non può farsi sperimento. Prima dunque di praticare il cristianesimo qual via di salute, fa sempre mestieri conoscerlo come tale; ed il conoscerlo è sempre officio della dottrina. Sicchè, non c'è verso: il cardinale della questione fra il cristianesimo ed il razionalismo non può essere che dottrinale.

— Non già, replica Ullmann; chè questa nuova via di salute, da una parte riposa sopra una serie di *fatti objettivi*, che si concentrano tutti in questo gran fatto: l'incarnazione della salute divina in Cristo; e dall'altra, sopra una seconda serie di *fatti subjettivi*, poichè Gesù non può divenire per ciascun di noi ciò ch'egli è in sè stesso, se non in quanto noi effettuiamo nella nostra vita, secondo l'ordine voluto da Dio, questa gloriosa salute ch'egli ci offre (2). — Oh bella! e i fatti non appartengono anche alla dottrina? Tutte quante le scienze naturali non riposano su i fatti? E la miglior parte delle scienze filosofiche non si fonda nei fatti? E pure nessuno ha mai osato per ciò di negar loro il titolo e il carattere di scienze, non che di dottrine. Se dunque amate meglio di stabilire il cristianesimo come un sistema di fatti, anzichè come un sistema di principj, io per me non m'oppongo: vuol dire, che avremo da discuterlo, non come dottrina speculativa e metafisica, ma come dottrina sperimentale e positiva: ecco tutto. E credete con ciò d'aver fatto un grosso guadagno? Credete forse più facile dimostrarci la verità del sovranaturale co 'l metodo della fisica, che con quello dell'ontologia? Non vedete all'incontro, che solo il *posare* la questione in termini siffatti è un darcela vinta? Perocchè ridurre tutto il cristianesimo ad un complesso di fatti o di fenomeni, è sottoporlo alle leggi della natura ed ai processi dell'esperienza; vale a dire, che è spogliarlo anticipatamente d'ogni carattere sovranaturale e divino, e

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

ecludergli ogni via da poterlo riacquistare. Nelle clas-
ficazioni della scienza, la categoria dei fatti sovrana-
rali e divini la cerchereste indarno; poichè per la
enza la natura è tutto, e fuori di lei non v'ha che
trazioni, chimere, sogni, nulla; onde nel suo vocabo-
rio, fatto è sinonimo di naturale, come sovranaturale
sinonimo di assurdo.

— E nondimeno, soggiunge Ullmann, il cristianesimo
lla sua origine ha introdutti nuovi elementi nell'evolu-
one spirituale dell'Umanità, non per via del pensiero
della idea o della dottrina, ma per via della volontà
dell'azione; e riuscì per un complesso di fatti religiosi
morali, non che ad ingrandire la coscienza del genere
mano, a stabilire eziandio la sua vita religiosa sopra
n tutt'altro fondamento. Ecco perchè niuno se lo può
ssimilare, come una dottrina, co 'l solo esercizio dell'in-
elletto; bisogna che tutto l'uomo entri nella sfera della
rita superiore che esso genera, nell'ambiente rinovatore
he quei fatti han creato. Il cristianesimo si dimostra
per il suo spirito e la sua potenza, e non per via di
prove logiche; cioè, per la testimonianza del suo spi-
rito al nostro spirito, e per l'esperienza della sua forza
divina su la nostra propria vita (1). — Anche que-
sta distinzione è curiosa. Si può dunque dimostrare
qualche cosa senza e contro della logica? Dunque la
logica è confinata nella vacuità delle astrazioni, e
non ha da far nulla con la realtà dei fatti narrati dalla
storia, classificati dalla scienza? Donde ha mai cavate
il dottore Ullmann coteste belle notizie? Alla logica ap-
partiene essenzialmente tutta la dottrina del metodo e
della dimostrazione; ed è sola e sempre la logica, che
dee pesar il valore delle prove di qualunque proposi-
zione, sia speculativa o sperimentale, sia ch'esprima un
concetto od un fatto. Chiunque conosce i rudimenti della
logica sa, ch'essa tratta tanto del metodo o processo
deduttivo quanto dell'induttivo, tanto della sintesi quanto
dell'analisi, tanto della dimostrazione *a priori* (dalla causa
all'effetto) quanto della *a posteriori* (dall'effetto alla
causa), tanto delle regole per i giudizj e raziocinj puri

(1) *Ibid.*

quanto per le osservazioni e l'esperienze. Non c'è dunque via di mezzo possibile: o il cristianesimo non può dimostrarsi in modo veruno, nè come dottrina d'idee, nè come dottrina di fatti; o deve dimostrarsi conforme alle leggi della metodologia, che la logica stabilisce e prescrive. Il dire pertanto, che il cristianesimo s'indirizza non all'intelletto soltanto, ma eziandio alla volontà, al cuore, a tutta insomma l'attività dell'uomo, non conclude niente affatto; è un dire ciò, che non abbiam sognato mai di negare; è dire infine ch'esso è una religione, poichè al concetto stesso di religione sono necessarj ed essenziali tutti quelli elementi, che Ullmann richiede per il suo cristianesimo. Rimane però sempre a vedere, se quella *vita superiore* sia una realtà o un' allucinazione, se i concetti ch'essa involge sieno razionali, se i fatti che suppone sieno veri; cioè, rimane sempre e poi sempre una questione di dottrina.

— Ma una dottrina, insta Ullmann, non poteva produrre li effetti, che il cristianesimo ha produtti. Imperocchè esso ha pienamente risposto ai bisogni d'un mondo agonizzante, che sospirava un'eterna salute; ha rotto il culto della legge e l'adorazione delle forze della natura, e sostituito ai culti nazionali l'adorazione universale del Dio, che è amore e santità, sostenendo per compiere tanta impresa una lutta di tre secoli contro la potenza romana; ha communicato una nuova anima, un soffio rigeneratore ai popoli invecchiati e decrepiti della Grecia e di Roma. Quando piaque alla Providenza di far nascere con la nazione germanica un nuovo ordine di cose su le ruine degli Stati antichi, esso partorì una vita publica, scienze, arti nuove, e per dir tutto, una nuova esistenza spirituale insieme e morale e sociale. Portò al massimo grado di potenza e di civiltà i popoli, animati da' suoi principj; e fu per loro una surgente efficace e costante d'ordine e di libertà. Fondò scuole, eresse ospedali, sovvenne agli oppressi ed agl'infelici di ogni genere, ed aprì ad ogni nazione la via al progresso. Fece maraviglie d'architettura, maraviglie di pittura, maraviglie di musica, maraviglie di poesia. In breve, creò una vita nuova nell'individuo, nella famiglia, nello Stato, nelle relazioni internazionali, nell'arte, nella scienza,

in tutte le condizioni sociali: esso ha trasformato il mondo. Veramente una dottrina, per quanto sublime, profonda, e vivace, non può produrre sì grandi cose. Una dottrina non opera essenzialmente fuorchè nell'ordine intellettivo. Per modificare il complesso della vita occorre una vita ricca e compiuta, una potenza concreta, vivificante, un principio creatore, che movendo dal più intimo dell'essere, rinovi e trasfiguri tutto l'uomo interiore. Questa virtù divina, che rigenera il mondo, ha la sua fonte ed il suo centro in una vita personale, concreta, nella persona e nella vita di Gesù Cristo (1). — Che spreco di retorica! Che vena d'amplificazione! Noi non ci tratterremo a chiarire, quanto v'abbia d'esaggerato e di paradossale in questo panegirico; chè se fosse vero, il mondo dovrebb'essere già da gran tempo un paradiso: ed ognuno può vedere pur troppo co' suoi occhi se lo sia! Nè staremo a mostrare, quanto d'inesatto e di falso v'abbia nell'attribuire esclusivamente al cristianesimo il risurgimento delle lettere, delle arti, e delle scienze, e tutto il progresso dell'Umanità: la storia, grazie al cielo, ha registrato fedelmente le relazioni che passarono da diciotto secoli in quà fra la chiesa e l'incivilimento; e se son noti li ajuti, che l'una prestò talvolta all'altro, non sono men noti i danni, che questo ebbe a soffrire da quella; non è men certo, che la moderna civiltà fu in gran parte, non l'applicazione, ma la negazione dei dogmi cristiani; non la figlia, ma la nemica del sovranaturale; non il trionfo, ma l'ostracismo della fede.

Quì ci basterà l'avvertire, che tutta la prova di Ullmann si risolve in un equivoco. S'egli prende la dottrina in astratto, o come un sistema di pure idee, come una mera contemplazione, come un isolamento del pensiero da ogni altra funzione vitale dell'uomo; non v'ha dubio che la dottrina si riferisce unicamente all intelletto, e quindi i suoi risultati rimangono circoscritti nella regione delle idee. Ma questo processo astrattivo, isolatore, che conviene allo scopo di Ullmann, non risponde alla verità del fatto, alla legge reale della natura; poichè nella natura, nel fatto, l'attività dell'uomo è una, e tutte

(1) *Ibid.*

le funzioni della sua mente e del suo cuore s'immedesimano insieme nell' unità della sua vita, alla quale contribuisce e concorre così il pensiero come l'azione, l'idea come il sentimento, l'atto interno come l' effetto esteriore. Quindi ogni dottrina morale, religiosa, politica, civile, sociale, ecc. consta intrinsecamente di due parti: la teorica, e la pratica; quella è la legge di questa, e questa è l'esecuzione di quella; onde il nesso, che le congiunge inseparabilmente, non si può rompere se non a patto di distruggere la natura stessa dell' uomo; poichè è dessa che l'ha costituito così, e non altrimenti; dessa, che gli ha fatalmente prescritto di non poter operare se non come ama, e di non poter amare se non come pensa: dessa per ciò, che gli ha stabilito un legame, un intreccio sì necessario fra i pensieri, li affetti, e li atti, che è impossibile dividerli uni dagli altri senza travisarli, annichilarli tutti.

Tal è l'ordine naturale della vita umana; e la storia ne è una continua e perpetua rivelazione. Le dottrine, che stamparono un'orma più profonda su'l cammino dell'Umanità, furono in prima concetti, sentimenti, credenze di uno, di pochi; poi divennero l'opinione publica del tempo; poi desiderio, bisogno, volontà commune di una riforma; poi rivoluzione, cioè riordinamento della società conforme alla nuova dottrina fatta legge suprema delle menti e delle coscienze, dei costumi e delle instituzioni. Così tutti i miglioramenti, tutti i progressi che avvennero ed avvengono nell'esistenza dei popoli, non sono altro in sustanza che applicazioni o incarnazioni d'una dottrina; non sono che la dottrina stessa in atto, la dottrina vivente, il verbo fatto uomo e dimorante fra li uomini. Pertanto chi dice dottrina religiosa, comprende non solo i suoi principj, ma anche i suoi atti o fatti di qualunque genere, specie, e natura; e chi dice dottrina cristiana, significa ne' termini più proprj ed esatti tutto il cristianesimo, con tutti li effetti, li attributi, e i titoli che ad Ullmann piace di regalargli; significa il cristianesimo e come dogma, e come morale, e come redenzione, e come vita nuova, e come unità di Dio e dell'uomo in Cristo, e comunque si voglia. Non su noi adunque, ma su i nostri avversarj dee ricader l'accusa di falsare lo stato della questione.

E qualora non bastassero le prove, che già essi medesimi ce ne han fornito, eccone da ultimo ancor una, che può valere per tutte. È la definizione, che dà Ullmann del cristianesimo. Il quale, dic'egli, « è quella religione, che incarna di fatto nella persona del suo fondatore l'unione dell'uomo con Dio, sì vanamente tentata da tutte le altre religioni, e sì ardentemente reclamata dai più profondi bisogni della coscienza umana; quella religione, che movendo da Gesù Cristo, suo centro personale e rinovatore, riconduce mediante la dottrina e la morale, la redenzione e la riconciliazione, l'individui e l'Umanità al loro vero destino, ad una communione piena, santificante, e perfetta con Dio (1). — Ma e non è questa una dottrina? non è dottrina l'esistenza di Dio e di Cristo? dottrina la realtà dell'unione in Cristo di due nature? dottrina l'analisi dei desiderj e dei bisogni della coscienza umana? dottrina il dogma, la morale, la redenzione, e la riconciliazione, che il fondatore e i primi banditori del cristianesimo han predicato? dottrina il suo influsso sopra i destini degl'individui e delle nazioni? dottrina la communione dell'Umanità con Dio? Ora, quando il razionalismo abbia provato, che nessun capo di questa dottrina può reggere ad una critica razionale e indipendente; che il Dio del cristianesimo è il tipo della contradizione; che il Cristo Dio-uomo è un mito; che i desiderj ed i bisogni della coscienza non involgono nulla di sovranaturale; che la dogmatica cristiana è assurda, la morale difettosa, la redenzione e la riconciliazione illusorie; che la sua funzione sociale è finita; e che la communione dell'uomo con Dio è una mistica allucinazione: che vi rimarrà più della religione cristiana? Nulla; chè il suo edificio sovranaturale e divino sarà tutto disfatto e schiantato da cima a fondo.

La questione, qual noi l'abbiamo proposta, determina adunque e stabilisce con la massima precisione, ed insieme in tutta la sua maggior ampiezza, il vero stato della controversia, che si dibatte fra il cristianesimo ed il razionalismo; e li apologisti non possono scambiarla

(1) § XII.

per nessun motivo, nè sotto alcun pretesto, se non vogliano confessare co 'l fatto, che hanno paura della critica e della logica, perchè l'unica e sola dimostrazione, che possa farsi della loro religione, consiste nel dichiararla indimostrabile affatto, e nel sottrarla ad ogni processo scientifico, ad ogni criterio razionale, per metterla intieramente sotto il patrocinio del sentimento, della fantasia, della credenza individuale.

(B)

Quest'allusione al metodo degli apologisti mi ha tirato addosso un'altra censura del foglio protestante, la quale se non è più soda, è certo più curiosa. Sapete che cosa ne argumenta? Ne argumenta (e dice di *doverlo dire con dispiacere*), che io *ignoro l'apologia non cattolica*. E già, non ricordo bene se la terza, la quarta, o la sesta volta, che il piissimo ed umilissimo foglio mi regala una patente d'ignoranza; ed avrei mal garbo a dolermene, venendomi il complimento da una tale e tanta arca di sapienza.

Indi per darmi una lezione di ciò, ch'egli sa ch'io ignoro, mi cita l'indice d'un trattato di *apologia non cattolica*; e poi mi domanda: « Questo metodo, già co- « nosciuto ove il papa non domina, è tale da offender « la ragione? » Mi stupisce un poco, lo confesso, una tale interrogazione; poichè chi la fa è d'avanzo certissimo, che io non sono in grado di darle alcuna risposta: 1.° perchè io ignoro l'apologetica protestante; 2.° e perchè a giudicare della ragionevolezza d'un metodo dai titoli de' capi d'un trattato, ci vuol un sapiente come lui, e non un ignorante come son io.

Del resto, se a dargli un pegno della docilità, con cui ho accolto il caritatevole avvertimento della mia ignoranza, e ascoltato il consiglio di mettermi a studiare un po' più, e sopratutto un po' meglio di quel che ho fatto

sin quì, non bastasse la critica da me fatta al suo maestro ed autore Ullmann, mi gode l'animo di potergli dire che ho adesso per le mani e sto imparando a memoria un altro libro di *apologia non catolica*, intitolato: *Le protestantisme et la société: comparaison entre le protestantisme et le catholicisme, leur dogme, leur discipline, leur morale, et leurs rapports avec la civilisation et l'ordre social, par* M. Lecerf, *professeur honoraire à la faculté de droit et membre du concistoire de l'Église réformée de Caen* (1853). E fra le altre notizie, che vi ho appreso, una fa proprio per me, e chiedo licenza al foglio *non catolico* di valermene a mia giustificazione.

Egli non avrà dimenticato il magistrale rabbuffo, che mi diede non ha molto, perchè io avea osato sostenere, fra il catolicismo e il protestantesimo esserci tale identità di principj nelle parti più sustanziali, che la critica filosofica era in diritto, anzi in dovere di assalirli ambidue con le stesse armi. E rammenterassi ancora, io spero, d'avermi insegnato che fra il simbolo catolico ed il protestante non corre niun'altra relazione, fuorchè quella che passa fra l'aritmetica del Lacroix e il gioco del lotto (1). Ora, chi lo crederebbe? ecco il mio bravo autore protestante, che mi dà pienamente ragione; e mi concede più ancora di quanto io aveva proposto. Nel capitolo I della parte III discorre delle *Credenze communi al catolicismo ed al protestantesimo*, e fa il parallelo seguente:

« I catolici romani e i cristiani riformati ammettono,
« li uni e li altri, l'esistenza di Dio con tutti i suoi
« divini attributi; lo riconoscono per creatore del cielo
« e della terra, per providenza universale e conservatrice di tutte le cose. Riconoscono altresì, ch'egli ha
« dato all'uomo insieme co 'l corpo, divenuto mortale e
« perituro dopo la sua caduta, un'anima immateriale ed
« immortale. Riconoscono che Dio ha formalmente fatto
« conoscere i suoi sdegni e i suoi voleri all'uomo per
« via della rivelazione contenuta nei libri dell'antico e
« del nuovo Testamento; ed ammettono questi libri
« come santi ed emanati da Dio, di cui contengono la

(1) V. La Ragione, N.i 21, 22, 28, 29, 36 e 39.

« parola. Per conseguente, credono che l'uomo era stato
« creato primitivamente in uno stato esente da colpa;
« che è caduto per la seduzione del demonio e per la
« sua propria disobedienza; che non poteva uscire da
« questo stato di miseria con le sue proprie forze; che
« gli bisognava un liberatore immune da peccato; che
« questo liberatore è Gesù Cristo, il figlio di Dio e Dio
« con lui, che s'è incarnato nel seno della Vergine Maria
« per opera dello Spirito Santo, che ha patito su la
« croce, che è morto, che è disceso all'inferno, che è
« risurto, e che è risalito al cielo, donde ridiscenderà
« per giudicare i vivi ed i morti: credono allo Spirito
« Santo, alla santa chiesa universale, alla communione
« dei santi, alla remissione dei peccati, alla risurrezione
« della carne, e ad una vita futura, che sarà beata o
« infelice, secondo il giudizio che verrà pronunciato su
« ciascuno.

« Queste credenze, senza di cui nessuno può preten-
« dere al titolo di cristiano, si trovano in gran parte
« compendiate nel simbolo degli apostoli, che i prote-
« stanti ritengono tutto intiero, che fa parte integrale
« e necessaria del culto publico, e che è letteralmente
« simile a quello, che ripetono ognidì i catolici, con
« questo solo divario, che i catolici qualificano la santa
« chiesa di *romana*, laddove i protestanti si restringono
« a qualificarla di *universale*, che è il sinonimo di *ca-*
« *tolica*.

« Non dico già, i punti di fede che ho esposti esser
« le sole credenze d'un cristiano, e costituire tutta la sua
« vita religiosa; ma dico soltanto, che vengono consi-
« derati come capitali ed essenziali al cristianesimo da
« tutte le communioni cristiane; ch'erano riconosciuti
« per tali dalla chiesa catolica innanzi alla riforma del
« secolo XVI; che non furono giammai combattuti dalle
« communioni protestanti; e che sono ancor ammessi
« oggidì da tutti coloro, che pretendono al nome di
« cristiani. »

Posso adunque consolarmi della censura d'un prote-
stante con l'approvazione di un altro; e seguire tran-
quillamente a credere, che le dottrine fondamentali del
cristianesimo son communi in tutto e per tutto al ca-

tolicismo ed al protestantesimo; sicchè la critica non l
punto mestieri di far distinzione alcuna tra questo
quello. Pertanto sotto il nome generico di sovranatu
ralisti, di apologisti, di teologi, di dogmatici, di cristiai
intenderemo sempre e cattolici e protestanti; e le co
clusioni, che verranno a ruinare li articoli del simbol
apostolico, avranno un'egual forza ed efficacia contro
credenti nella Bibbia ed i credenti nel papa.

(C)

La personalità di Dio è veramente il dogma fonda-
ientale, il principio sustanziale del cristianesimo; e il
ottore Ullmann non dubita di affermare, che su di
isa poggia tutto intiero il sistema cristiano. Quindi nel
io libro, di cui abbiamo discorso a lungo in una nota
recedente, egli mette in opera tutti i ripieghi della
ia teologia per dimostrare non repugnante, anzi essen-
ale a Dio una personalità reale. Ma co' suoi argumenti
ha poi dimostrato? Esaminiamoli brevemente; e da
uesta seconda critica giudicheranno i lettori, se la teo-
gia o filosofia protestante valga meglio gran fatto della
itolica apostolica romana.

Ullmann si fa a costruire la sua teorica della perso-
alità nei termini seguenti; — Ciò che è *personale* è
rima d'ogni cosa per necessità *vivente:* ciò che è ina-
mato o morto non può essere personale. Se chiamiamo
'l nome di vivente un essere, che sebbene dipendente
condizioni poste fuori di lui, ha pure in sè stesso
ia forza impulsiva, e per essa una costante reciprocità
azione co'l mondo che lo circonda; e che possede un
mplesso d'organi atti a ricevere l'influsso di questo
ondo, ed a communicargli a sua volta l'influsso pro-
io: noi diremo, che per essere personale deve posse-
re la potenza di stabilire quella reciprocità di rapporti,
oè il potere interno d'agire, e nello stesso tempo li

organi necessarj a tale azione (1). — Fin quì, a maraviglia! Ricapitoliamo: condizione della personalità è la vita, e condizione della vita è l'organismo. Noi sottoscriviamo con ambe le mani a questi principj. Seguitiamo:

— Ma ciò solo non costituisce la personalità. C'è una vita affatto incatenata ad un punto nello spazio, come quella della pianta; o un'altra moventesi con una certa libertà, come quella dell'animale: ambedue tuttavia sono ancora impersonali, perchè sono inconscie, perchè non operano da sè, ed esistono piuttosto per altri che in sè stesse e per sè stesse.... Non havvi di personale fuorchè l'essere, che è e vive in sè e per sè, in un modo assoluto o relativo. Conviene per ciò, che questo essere vivente percepisca e posseda sè medesimo in un centro unico della sua esistenza, e che operi da questo centro fisso ed identico; cioè, che abbia coscienza di sè, e che attinga da sè le sue proprie determinazioni. Quindi lo spirito libero è solo personale; e siccome l'essere spirito è essere non solamente per sè, ma anche per altri; e la maniera veracemente libera d'essere per altri si è l'amarli: così ne segue, che la destinazione capitale della personalità è di praticare l'amore Noi dunque chiamiamo personale quell'ente, che dotato come spirito della facultà di pensare sè stesso, e raccolto in sè nel centro di cui ha coscienza, opera di suo proprio moto, per sua determinazione propria; voglio dire ch'esce dal suo foro intimo, si pone in faccia degli altri, si abbandona, si dà a loro, ma senza diminuire, nè perdere sè stesso, in mezzo a quel flusso d'azioni e di reazioni, in mezzo a quella reciprocità d'influenze (2). — E sempre benone! Ricapitoliamo ancora: la vita organica, in cui risiede propriamente la personalità, non è quella dei vegetabili o degli animali, ma bensì quella dell'uomo, che implica e racchiude nel suo organismo il sentimento e la ragione, la volontà e la libertà, insomma la coscienza. E acciocchè non possa rimaner alcun dubio circa il signi-

(1) *De l'essence du Christianisme*, § XVI

(2) *Ibid.*

ficato delle sue parole, Ullmann le spiega ancora con questo commento:

— Da siffatta idea della personalità conseguita, che l'essere, il quale ne è dotato, è pur di sua natura un essere morale, fatto per vivere in società di una vita morale; poichè ogni attività propria, libera, spirituale, implica necessariamente uno scopo supremo che le è assegnato; e questo scopo, che non potrebb'essere semplicemente individuale, involge inevitabilmente tutti coloro, che son dotati della stessa natura personale e razionale, e li riunisce con una communione reciproca, con un mutuo amore (1). — Ottimamente! Torniamo a ricapitolare: organismo, coscienza, e società sono dunque li elementi costitutivi della personalità; dunque la personalità è cosa tutta relativa, perchè la società, la coscienza, l'organismo evidentemente non sono altro che serie, gruppi, complessi di rapporti: rapporti fra membra e membra, fra subjetto ed objetto, fra individui e individui.

Poste così le premesse, scendiamo alla conseguenza. Ma, direte voi, la conseguenza discende da sè stessa co' suoi piedi, che è un gusto a vederla: dunque la personalità è incompatibile con l'essenza medesima di Dio. Ed in virtù della logica, voi avreste tutte le ragioni del mondo. Ma che volete? La logica, poveretta, non ha voce nel capitolo dei teologi, riformati od ortodossi che sieno; e però non è mica da stupire, che costoro tirino le conseguenze a rovescio delle premesse. Ascoltate il dottor Ullmann:

— Dopo queste spiegazioni intorno alla natura di un ente personale, noi ci crediamo in diritto di dire, applicandole a Dio, ch'egli è personale, o che non esiste; perocchè allora non sarebbe uno *spirito vivente*, mentre uno spirito che non possede sè medesimo, che non ha un centro fisso di coscienza e d'azione, non è più uno spirito (2). — La conclusione, come vedete, è stupenda: solamente non è compiuta, giacchè il bravo dottore sentì probabilmente, ch'essa lo avrebbe trascinato a qualche

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

mal passo; e però la piantò lì a mezza via. Ma noi, che non abbiam paura della logica, la compiremo. Eccola:

1.° In forma negativa: — O Dio è personale, o non esiste: ma egli non può essere personale, perchè è impossibile, che sia uno spirito vivente; e non può esser uno spirito vivente, perchè la vita è un sistema di rapporti, ed egli è l'assoluto; la vita è organica, ed egli è incorporeo; la vita è sociale, ed egli è unico; la vita è nella coscienza, cioè nella distinzione fra l'ente ed i suoi atti, e nell'opposizione fra il subjetto e l'objetto, ed egli è l'unità e la semplicità pura. Dunque Dio non esiste.

2.° Ed in forma positiva: — Dio è uno spirito vivente; dunque o non è una persona, o è un uomo. Ma egli non può non avere una personalità, perchè altrimenti non avrebbe vita, o tutto al più avrebbe la vita vegetativa ed animale: dunque Dio è un uomo.

Ambedue le conclusioni, posti i principj di Ullmann, sono irrepugnabili; e non c'è verso di poter eludere le une, finchè non si rineghino li altri. Che la teologia ne dimostri, come possa darsi e realmente si dia una *vita*, ma senza organismo, nè corpo, nè sensi; e allora noi le concederemo, che il suo Dio sia vivente, benchè immateriale; sia personale, benchè semplicissimo; ed abbia le facultà umane senza esser uomo. Ma finchè essa ripone la personalità nella coscienza, la coscienza nella vita, e la vita in un organismo, noi diremo alla teologia, che si scava la fossa con le sue proprie mani; dacchè tutti i suoi raziocinj vanno a risolversi fatalmente, inesorabilmente in questo dilemma: Dio è o un uomo, o nulla.

Nè ci oppongano i teologi, che la loro argumentaziono evita quest'assurdo; perchè a provare la personalità e la vita di Dio muove bensì dalla personalità e dalla vita dell'uomo, ma dall'uomo in quanto spirito, e non in quanto corpo. — Sarebbe una distinzione senza costrutto alcuno. Imperciocchè, data pure nell'uomo l'esistenza di quelle due entità sustanzialmente diverse (questione che dovremo discutere altrove, certo è nondimeno che la vita, la personalità dell'uomo è una sola; e che condizione essenziale, se non causa o principio, della

sua personalità, della sua vita, è sempre l'organismo. Dunque argumentando dalla personalità dell'uomo a quella di Dio, si muove sempre dalla vita di un ente organico; e però la legge dell'induzione non permetterà giammai di conchiuderne la vita di uno spirito puro.

Ma il dottore Ullmann non se ne dà punto per inteso; e gettata là, quasi alla sfugita, quella sgangherata e stravolta conclusione, salta a piè pari tutto il vero nodo del problema; e si diverte prima a definire i significati più o men proprj della parola spirito, e poi a gridare contro il panteismo, che fa Dio impersonale, e quindi lo annienta. E per noi tanto meglio; giacchè siam così autorizzati ad inferirne, che dunque annientano Dio tanto i panteisti, perchè gli negano la personalità; quanto i teisti, perchè gliela dànno. Che cosa è dunque cotesto Dio, che non può esistere nè come impersonale, nè come personale? Che cos'è mai, per noi, se non il mero nulla, il nulla assoluto?

Per altro, dopo aver un tratto armeggiato contro il panteismo, Ullmann si è risovvenuto della sua tesi; e non già per rimediare allo scandaloso paralogismo, ch'egli si era contentato di addurre per tutta prova, ma solo per combattere un' objezione, che non ha osato dissimulare. Essa è uno degli argumenti, che noi pure nel testo abbiamo portato per istabilire l'intrinseca repugnanza, che passa fra la natura della personalità e quella di Dio; e Ullmann l'espone così:

— Ci si dice: L'io implica un non-io; nel porre sè stessa, ogni personalità ne suppone un'altra, che la limita e la circoscrive; onde applicata a Dio, quest'idea annullerebbe il carattere assoluto ed infinito dell'esser suo; e infine lo distruggerebbe (1). — Udiste l'objezione; ora udite la risposta:

— Quì si confunde la personalità divina e la personalità umana; e a torto si considera la forma, in cui si produce quest'ultima, siccome inerente alla sua medesima essenza. Vero è, che la persona umana non arriva al suo pieno sviluppo, fuorchè sotto la pressione che altri esercitano su di lei; ma i limiti non appartengono

(1) *Ibid.*

alla sua essenza, poichè questa essenza consiste nell'avere un centro permanente di coscienza e di volontà, per rispetto al suo proprio essere ed alla sua propria vita. Ecco ciò, che noi rivendichiamo per Dio, senz'aver bisogno d'opporgli il mondo per fare scaturir in lui, da questa limitazione medesima, la coscienza del suo essere. Dio non è una personalità messa al cospetto d'altre personalità; egli è la personalità creatrice, assoluta, primitiva. Creando il mondo, da cui ella si distingue, ed i mezzi per cui entra in relazione con esso, la non può venire limitata, poichè lo penetra assolutamente del suo spirito e del suo volere. Così la personalità, lungi dall'implicare in verun senso una restrizione negativa per Dio, è anzi ciò che havvi di più positivo, di più affermativo (1). — Avete capito? Avete ben afferrata e compresa tutta la sodezza, l'altezza, la profondità di questa risposta? Richiamatevi a memoria la teorica della personalità, che noi abbiamo testè riferita con le parole stesse dell'Ullmann. Ivi egli stabiliva, quali caratteri e condizioni essenziali della personalità in genere, senza verun divario d'umana o divina, l'organismo, la coscienza, e la società, vale a dire un complesso di rapporti. Per provare adunque l'esistenza della personalità nel suo Dio, non c'era altro metodo ed argumento possibile che quello di mostrare, come anche in lui si verificassero realmente quelle condizioni, quei caratteri, cioè quei rapporti; onde la sua dimostrazione non poteva essere che del tenore seguente:

I caratteri della personalità sono A, B, C,....; ma A, B, C,... sono attributi di Dio; dunque Dio è un ente personale.

Ma la dialettica di Ullmann e della sua teologia segue un processo, non che diverso, affatto contrario. Ponete mente: egli introduce quì da prima una divisione della personalità in due specie, divina ed umana, di cui nella teorica non avea fatto menzione alcuna. Poi, in luogo di applicare alla personalità divina quelle note medesime, che avea fissate come caratteristiche e costitutive della personalità in genere, le nega anzi e le esclude

(1) *Ibid.*

tutte; perocchè esclude da Dio ogni condizione organica, ogni opposizion necessaria con un fuori di sè, ogni rapporto naturale con altri individui della sua specie; e gli nega non solo il fatto, ma perfino la possibilità d'ogni vita sensibile, consapevole, sociale. Indi ne conchiude magistralmente, che a Dio conviene la personalità per eccellenza; talchè la sua dimostrazione riducesi alla formula seguente:

La persona *è* A, B, C,....; ma Dio *non è* A, nè B, nè C....; dunque Dio *è* persona.

Ora, in buon vulgare, non è questo un farsi beffe del senso commune? Tralasciamo pure tutte le altre enormità, di cui ribocca in ogni sua clausula questa risposta: enormità, che sentono proprio dell'incredibile e del favoloso, come l'affermare, per un esempio, che *i limiti non appartengono all'essenza della personalità umana;* cioè, che l'uomo può avere una personalità senza limiti, infinita; cioè, che l'uomo può essere Dio. Accettiamo la definizione riveduta e corretta, che Ullmann quì ne porge dell'essenza vera e reale della personalità: non basta essa sola a rovesciare tutta la sua argumentazione? Perciocchè nell'essenza della personalità egli comprende sempre:

1.° Un *centro:* — ma un centro è il rapporto d'un punto ad altri punti; e non può nè men concepirsi senza i suoi termini correlativi: dunque o Dio non è personale, o non è assoluto.

2.° La *coscienza:* — ma fatta anche astrazione da ogni oggetto esterno, la coscienza non è possibile fuorchè in un ente, che possa divenire oggetto a sè stesso; nè può divenirlo se non un ente, in cui v'abbia distinzione reale fra lui e le sue potenze ed i suoi atti: dunque o Dio non ha coscienza di sè, o ammette qualche distinzione e divisione in sè stesso, non è atto puro, non è semplicissimo, è il risultato di una qualche composizione.

3.° La *volontà:* — ma la volontà implica un'elezione, una deliberazione, un desiderio, una tendenza, un instinto; funzioni tutte essenzialmente relative, e proprie di un subjetto finito, contingente, imperfetto: dunque Dio non ha la volontà, o non è l'Ente assoluto.

4.° L'*essere:* — ma l'essere è la realtà; e la realtà in

tanto è, in quanto si manifesta; nè si può manifestare, se non in quanto divien fenomeno, oggetto dell'esperienza; dunque o Dio non è un essere reale, o è un fenomeno sensibile.

5.° La *vita*: — ma la vita consiste nel sentimento; e sentimento non si può dare senza li organi del senso: dunque o Dio non è un vivente, o è un animale.

Che ve ne pare? Non è trionfante davvero una risposta, la quale contiene più sofismi chè parole? Non è stupenda una teorica della personalità divina, la quale ci prova che Dio è un ente personale, perchè non può essere dotato di vita? E non è portentosa una dottrina, la quale per convincerci che dobbiamo credere nel suo Dio, ci dimostra continuamente che il suo Dio è l'assurdo di tutti li assurdi? E pure questa dottrina mostruosa fu spacciata dai teologi, per lungo volger di secoli, come un sistema di verità sovranaturale, infallibile, cadutoci miracolosamente giù dal cielo e dalla bocca stessa di Dio; fu posta a fondamento di tutte le scienze; stabilita per criterio di tutte le cognizioni; fatta legge suprema ed inviolabile di tutti i pensieri, di tutti li affetti, di tutte le azioni dell'uomo; dichiarata principio e fine di tutte le instituzioni religiose, politiche, economiche, civili, e sociali; proclamata arbitra della vita e della morte; ed imposta alla coscienza degli individui e dei popoli, non solo per via d'una disciplina universale e obligatoria, ma sopratutto per via d'una legislazione penale, e la più crudele, la più atroce, la più sanguinaria, che il genio della tirannide abbia mai saputo inventare.

Oh, povera Umanità! quanto vi sarebbe da ridere della tua educazione, se non vi fosse da piangere tanto!....

FINE.

INDICE

NOTE

Del medesimo Autore:

LA

RELIGIONE DEL SECOLO XIX

SECONDA EDIZIONE

CON MOLTE CORREZIONI ED AGGIUNTE

Losanna 1860

Due vol. in-16. picc. — Ital. L. 10.

PROLUSIONE

AL CORSO DI

STORIA DELLA FILOSOFIA

NELLA UNIVERSITA' DI PAVIA

Letta il 19 dicembre 1860

Prezzo cent. 50.

Dello stesso Aut

LA

RELIGIONE

DEL SECOLO XIX

2 Vol. in-16 picc.

Losanna 1860, it. Lire 10

PROLUSIONE

AL CORSO DI

STORIA DELLA FILOSOFIA

Nella Università di Pavia

letta il 19 dicembre 1860.

Prezzo Cent. 50

DE L'INDIFFÉRENCE

AU TEMPLE, AU FORUM, AU FOYER

ESSAI DE PHILOSOPHIE PRATIQUE

PRÉCÉDÉ D'UNE

LETTRE A M. AUSONIO FRANCHI

PAR

FÉLIX HENNEGUY

Un vol. in-12.

Prix: 2 *fr.* 50 *c.*